

**UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ**  
**ÉCOLE DOCTORALE « LANGAGES, ESPACES, TEMPS, SOCIÉTÉS »**

Thèse en vue de l'obtention du titre de docteur en  
**SCIENCES DU LANGAGE**

**POUR UNE ETHNOLINGUISTIQUE DISCURSIVE DU  
CONTE BERBÈRE À LA CROISÉE DES CULTURES :  
RELATION ORALE ET « MÉTA-MÉDIATION »**

**Volume 3 : Annexes**

Présentée et soutenue publiquement par

**Fabienne TISSOT**

Le 15 janvier 2011

Sous la direction de

Madame le Professeur **Andrée CHAUVIN-VILENO**

Membres du Jury :

Andrée CHAUVIN-VILENO, Professeur à l'université de Franche-Comté, Directeur  
Jean-François JEANDILLOU, Professeur à l'université de Paris X, Rapporteur  
Mongi MADINI, Maître de conférences à l'université de Franche-Comté, Co-directeur  
Musanji NGALASSO-MWATHA, Professeur à l'université de Bordeaux 3, Rapporteur  
Marion PERREFORT, Professeur à l'université de Franche-Comté, Examineur  
Miloud TAÏFI, Professeur à l'université de Fès, Examineur



**UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ**

**ÉCOLE DOCTORALE « LANGAGES, ESPACES, TEMPS, SOCIÉTÉS »**

Thèse en vue de l'obtention du titre de docteur en

**SCIENCES DU LANGAGE**

**POUR UNE ETHNOLINGUISTIQUE DISCURSIVE DU  
CONTE BERBÈRE À LA CROISÉE DES CULTURES :  
RELATION ORALE ET « MÉTA-MÉDIATION »**

**Volume 3 : Annexes**

Présentée et soutenue publiquement par

**Fabienne TISSOT**

Le 15 janvier 2011

Sous la direction de

Madame le Professeur **Andrée CHAUVIN-VILENO**

Membres du Jury :

Andrée CHAUVIN-VILENO, Professeur à l'université de Franche-Comté, Directeur  
Jean-François JEANDILLOU, Professeur à l'université de Paris X, Rapporteur  
Mongi MADINI, Maître de conférences à l'université de Franche-Comté, Co-directeur  
Musanji NGALASSO-MWATHA, Professeur à l'université de Bordeaux 3, Rapporteur  
Marion PERREFORT, Professeur à l'université de Franche-Comté, Examineur  
Miloud TAÏFI, Professeur à l'université de Fès, Examineur



# Sommaire

<b>Annexe I : Cartes</b> .....	4
Carte 1 .....	5
Carte 2 .....	6
<b>Annexe II : Tableaux récapitulatifs</b> .....	
Non consultable	
<b>Annexe III : Les textes</b> .....	
Non consultable	
<b>Annexe IV : Documents d'enquête</b> .....	
Non consultable	
<b>Annexe V</b> :.....	7
<b>L'ensemble linguistique et culturel berbère</b> .....	7
1. Berbère/Amazigh(es).....	7
1.1. Mise au point terminologique.....	7
1.2. Données géographiques et statistiques .....	9
1.3. Statut des langues au Maroc et aperçu sociolinguistique .....	13
2. Définition et redéfinition du concept d'amazighité .....	21
2.1. Les « fondements » de l'identité amazighe .....	21
2.2. Le mouvement de revendication identitaire .....	40

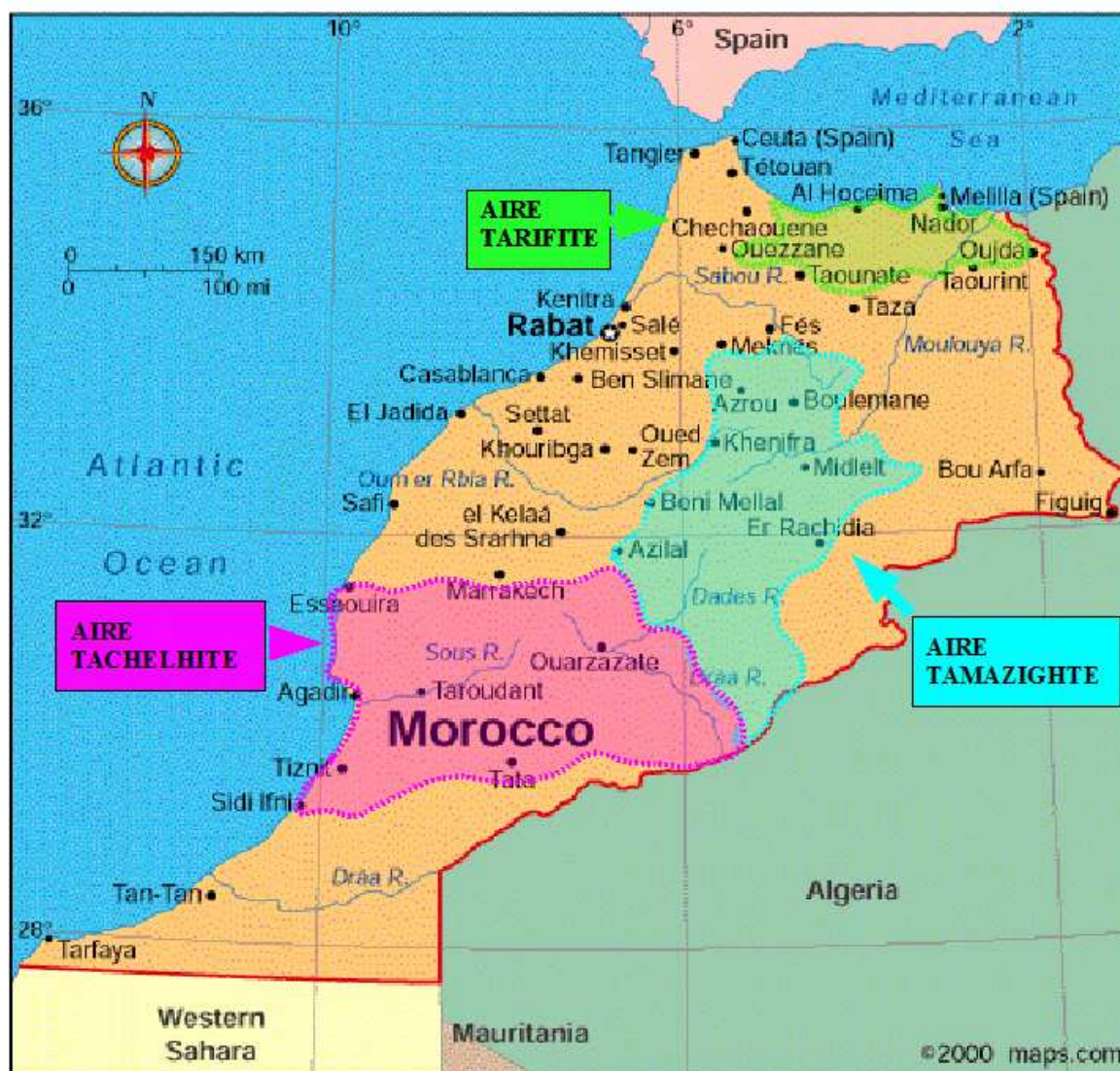
# **Annexe I : Cartes**

**Carte 1 - Les différentes zones dialectales du Maroc berbérophone**

**Carte 2 - L'aire tachelhite au Maroc et les lieux d'origine des conteurs/traducteurs**

Carte 1<sup>1</sup>

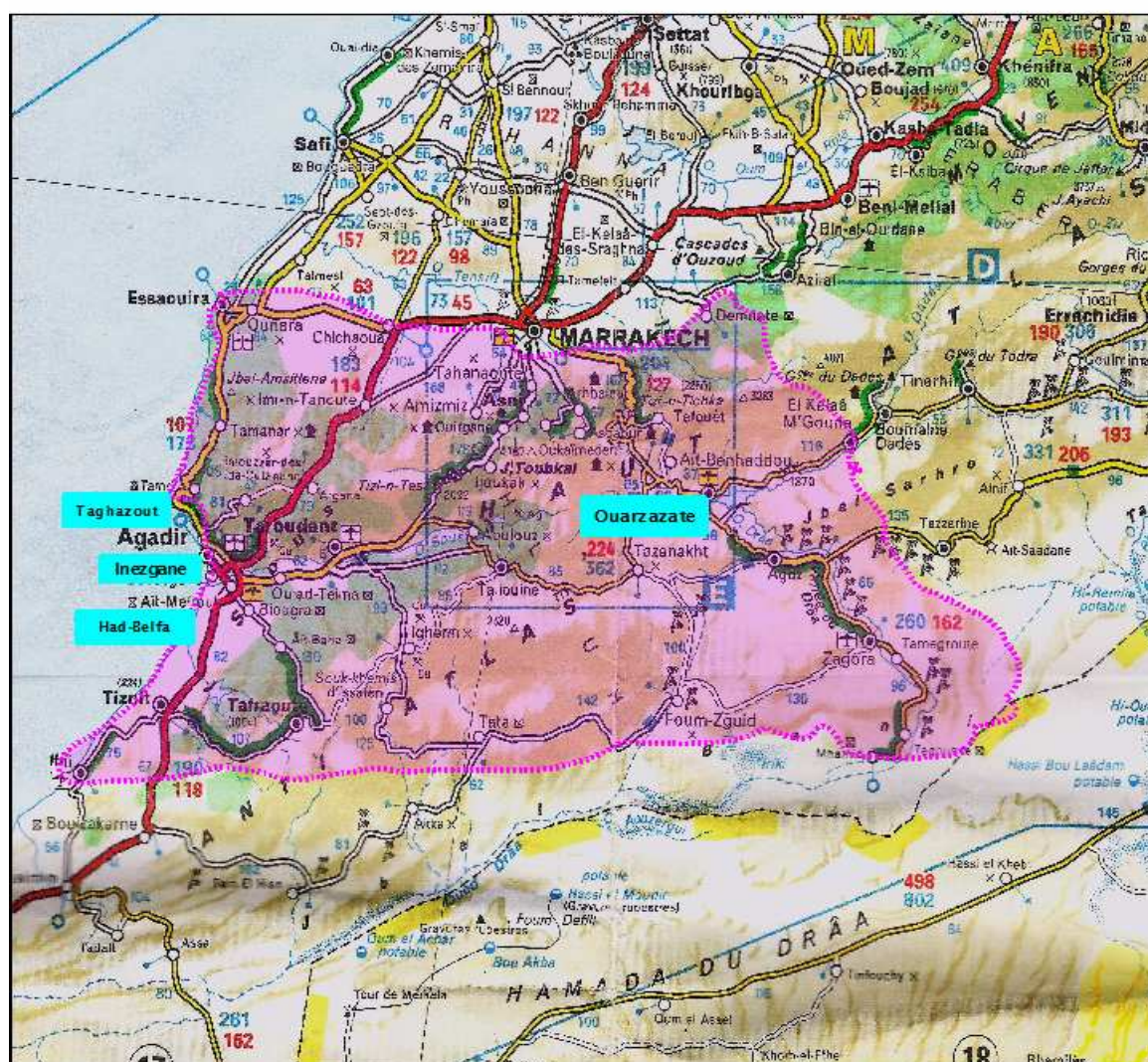
Les différentes zones dialectales  
du Maroc berbérophone



<sup>1</sup> - La délimitation des différentes zones n'est pas clairement établie, ni la limite entre les aires tachelhite et tamazighite. Les frontières sont matérialisées en pointillés pour cette raison et se veulent indicatives. Cette carte a pour objet de permettre une visualisation d'ensemble des différentes zones et de les situer géographiquement. Pour la réalisation de cette carte, nous nous sommes basés sur les données indiquées par BOUKOUS (1995) et celles du *Centre de recherche berbère* de l'INALCO [en ligne], disponibles à <http://www.centrederechercheberbere.fr/la-berberophonie.html> [référence du 20/08/2010].

Carte 2<sup>2</sup>

L'aire tachelhite au Maroc et  
les lieux d'origine des conteurs/traducteurs



## Légende :

- : délimitation de l'aire tachelhite
- : lieux d'origine des conteurs/traducteurs

<sup>2</sup> - Comme indiqué en note pour la carte 1, les frontières matérialisées se veulent indicatives.



# Annexe V :

## L'ensemble linguistique et culturel berbère

### 1. Berbères/Amazigh(es)

Avec le pluriel « les Berbères », on réfère à un groupe ethnique, mais il faut savoir que ni le groupe ethnique, ni la langue ne sont des entités homogènes. Leur domaine géographique est très vaste, aucun état ne les réunit, ni totalement, ni exclusivement ; les conditions économiques et les modes de vie sont variés : il y a des différences marquées notamment entre nomades et sédentaires, mais aussi entre les sédentaires eux-mêmes ; il y a également des ressemblances avec leurs voisins arabophones. « Berbères » s'applique donc à un ensemble, qui n'est pas unifié, de groupes berbérophones (GALAND-PERNET, 1998 : 5).

#### 1.1. Mise au point terminologique

Avant de présenter la répartition géographique des Berbères, nous allons commencer par une petite mise au point terminologique que nous introduirons par la remarque suivante faite par FERKAL, premier président et fondateur du « Congrès mondial amazigh »<sup>1</sup> :

« Berbères » est le nom que les différents envahisseurs et colonisateurs de l'Afrique du Nord ont donné aux habitants de ce pays, le véritable nom que ces derniers se donnent est « Imazighen » (au singulier : amazigh) [...]. Leur langue, dite berbère, est en fait Tamazight (2002 : 53).

---

<sup>1</sup> - ONG créée en 1995 qui revendique « la défense et la promotion de l'identité culturelle de la nation amazigh ».

Le terme « berbère » emprunté par le français à l'espagnol (où il est attesté depuis le XIII<sup>e</sup> siècle), lui-même emprunté à l'arabe « Barbar/Berber »<sup>2</sup>, était employé par les anciens géographes arabes pour désigner les peuples autochtones de l'ouest et du sud de l'Égypte et son usage a été étendu à l'époque moderne pour désigner les peuples autochtones de l'Afrique du Nord. Il véhicule avec un lui un jugement péjoratif, renforcé par la proximité du terme dans la langue française avec le mot « barbare », emprunté au latin « barbarus », lui-même hérité du grec avec le sens de « étranger » c'est-à-dire de « non grecs ». Il était d'usage alors pour désigner les Romains puis tous les autres peuples avec le sens attaché de « incorrect », « grossier » et « non civilisé ».

L'appellation « amazigh »<sup>3</sup> est, quant à elle, connue depuis l'Antiquité, même si la forme varie selon les sources<sup>4</sup> pour dénommer de nombreux groupes tribaux dispersés sur l'ensemble du territoire de l'Afrique du Nord. Pour les auteurs de langue arabe au Moyen Âge, de très nombreuses tribus berbères se réclamaient d'un ancêtre mythique « Mazigh ».

Le terme est en outre traditionnellement employé par certains groupes berbérophones. On le retrouve en usage au Maroc pour désigner les berbérophones du Maroc Central qui se dénomment eux-mêmes « Imazighen » de manière exclusive (« Braber » en arabe) et appellent leur dialecte « tamazight ». Il est connu également dans l'ensemble tachelhite, chez les Chleuhs du sud marocain, pour désigner leur langue poétique, « awal amazigh », qui signifie littéralement la « langue berbère » (GALAND-PERNET, 1969/2002 et 1972) et pour référer au « Berbère blanc », au « vrai Berbère », par opposition aux « négroïdes », bien représentés dans le sud marocain et réputés allogènes (CHAKER, 1987 : 562). Les Rifains, dans le nord marocain, l'emploient également à côté des dénominations courantes « arifi/tarifit ». Dans ces deux derniers groupes, la dénomination « amazigh » s'applique à la langue et elle est « connotée de manière très valorisante et impliquant la conscience d'une communauté dépassant le cadre régional-dialectal » (*ibidem*). Les groupes touaregs se désignent également par ce même terme avec des variantes locales : « amahegh » et « tamahaq » (au nord, en Ahaggar et en Ajjer, parlars dans lesquels le /z/ du berbère nord est normalement traité en /h/); « Ama-zegh/Ima-zeghen » et « tama-zeq » (dans les parlars méridionaux du Niger et du Mali où le /z/ du berbère nord est traité en /-z/); « Amašegh/Imušagh » et « tamašeq » (en Adrar des Ifoghas au Mali, où /š/ correspond régulièrement à /z/ du berbère nord). Enfin, selon CHAKER (*ibid.*), le terme est employé concurremment à d'autres appellations locales en Tunisie (Sened), dans l'ouest de la Libye (Djebel Nefoussa et Ghadamès), dans le sud oranais (oasis berbérophones algériennes et marocaines entre

<sup>2</sup> - Le mot arabe est d'origine controversée, d'après l'article « berbère » du site du Trésor de la langue française, [en ligne] à <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=3375791235> [consulté le 28/05/2010].

<sup>3</sup> - Nous utilisons la notation française « amazigh » et non la notation berbère qui serait « Amaziy », où le phonème que nous transcrivons en /gh/ se note /ȝ/. Nous adoptons la notation française pour l'ensemble des termes berbères.

<sup>4</sup> - « Maxyes » chez Hérodote, « Mazyes » chez Hécateé, « Mazaces », « Mazices », « Mazikes », etc. chez les auteurs de langue latine (d'après CHAKER, 1987 : 563-564).

Aïn Sefra et Bechar), dans les oasis du Touat-Tidikelt-Gourara et à Ghat et Djanet (dans le Sahara) avec le sens de « maître », « seigneur » et « homme libre » (d'après DE FOUCAULD, 1951 : 673). L'usage ancien du terme et sa large extension traditionnelle en faisait donc « un excellent candidat pour dénommer, en berbère, l'ensemble des Berbères et leur langue » (CHAKER, 1987 : 564). Dans les années 1945-1950, l'usage des néologismes « Amazigh » (le/un Berbère), « Imazighen » (les Berbères) et « tamazight » (la/une Berbère et la langue berbère) émerge en Kabylie et se diffuse par le biais de la chanson « berbéro-nationaliste » (CHAKER, 1998 a) qui s'est développée dans le cadre du Mouvement national algérien. En quelques décennies le terme « amazigh » s'est imposé comme « ethnique général » (CHAKER, 1987 : 564) et il est désormais employé par les institutions et dans les discours officiels algérien et marocain.

GALAND-PERNET souligne bien le caractère idéologique lié à l'emploi et à la diffusion du terme pour désigner la population berbère et l'ensemble des langues employées dans toutes les régions berbérophones :

Si « amazigh » est un terme ancien en berbère, qui n'a d'ailleurs pas été conservé dans toutes les régions, c'est un néologisme quand il désigne, dans des écrits récents, non pas telle fraction sociale d'un groupe berbérophone ou telle tribu antique, mais « le Berbère » en général : ce concept suppose en effet une prise de conscience, actuelle, d'une vaste communauté berbère, transcendant Etats et variétés géographiques, et une volonté d'affirmer une unité (1998 : 7).

Dans les publications actuelles, les intellectuels berbérissants introduisent dans l'usage français les appellations « Amazigh(es)/Imazighen » et « tamazight(e) » en remplacement des traditionnels « Berbère/Berbères » et « (langue) berbère ».

## 1.2. Données géographiques et statistiques

Le critère déterminant quant à la qualification de « Berbères » est avant tout linguistique. Il existe d'autres traits culturels distinctifs des populations amazighes (une tradition orale, un patrimoine culturel, des particularités d'organisation sociale, etc.) mais c'est bien la langue qui a le pouvoir de discrimination le plus évident et le plus indiscutable (d'après CHAKER, 1998 a : 16).

Le berbère couvrait à l'origine l'ensemble du Maghreb et du Sahara. Si les amazighophones sont actuellement minoritaires, c'est en raison du lent processus d'arabisation qui s'est inauguré au VIII<sup>e</sup> siècle. Le fond de la population est par conséquent berbère, l'immense majorité des arabophones actuels sont en réalité des « Berbères arabisés » (CHAKER, 2002 : 110).

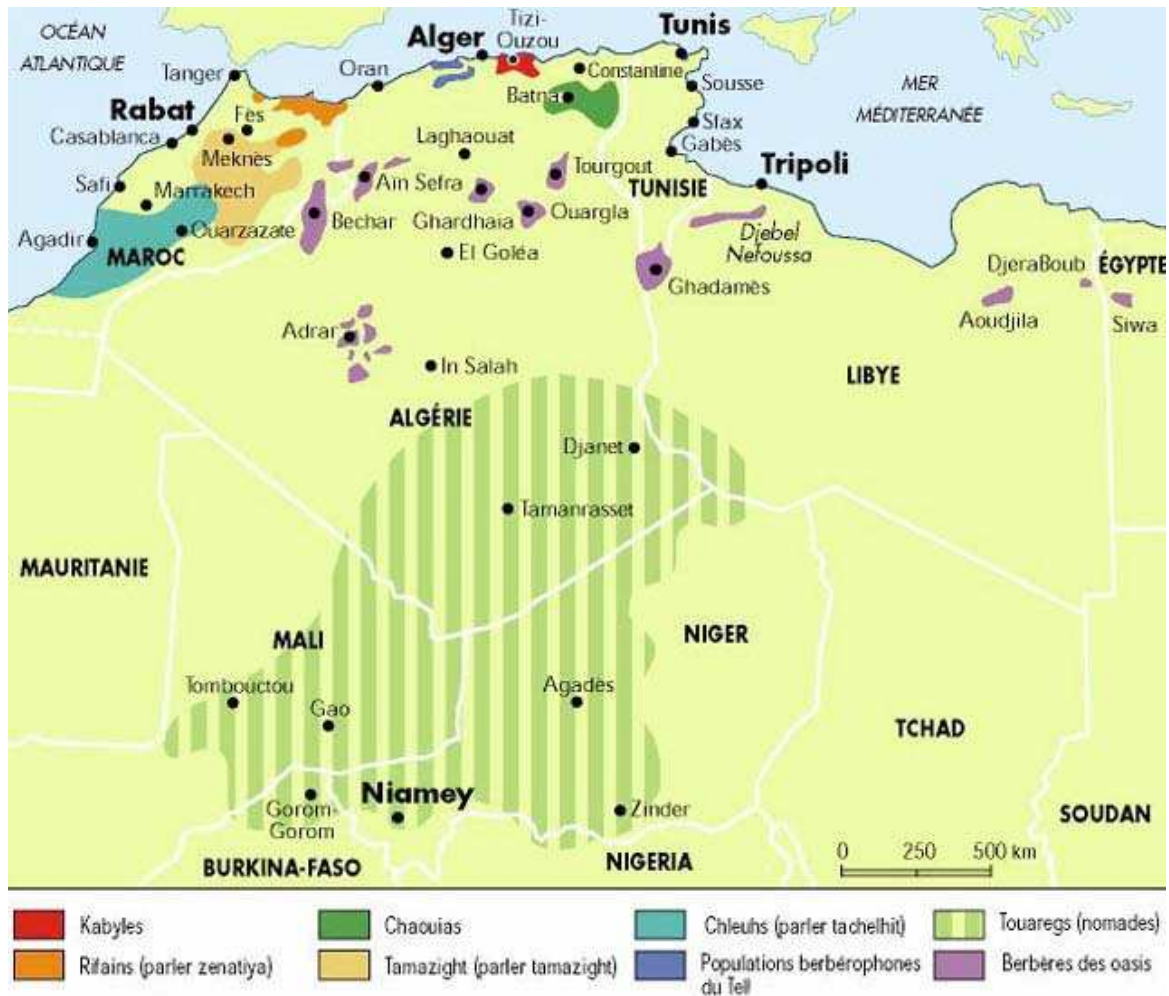
Les Amazighes se répartissent actuellement sur dix états : Maroc, Algérie, Tunisie, Libye, Egypte, Niger, Nigeria, Mali, Burkina-faso et Mauritanie. Le nombre de berbérophones varie grandement d'un état à l'autre et il est difficile d'avancer des estimations précises quant à leur importance numérique en raison du bilinguisme, voire du multilinguisme des populations, du fait également

que l'usage effectif de la langue est parfois occulté lors des recensements officiels, et en raison de l'accroissement démographique et de la migration vers les villes et vers l'étranger.

Nous allons nous intéresser aux principales zones berbérophones et relever les estimations statistiques de chacun des groupes que l'on y rencontre.

La carte qui suit fait état de la répartition géographique des groupes berbérophones dans l'Afrique subsaharienne et au Sahel :

**Carte 3 : Les Berbères en Afrique du Nord<sup>5</sup>**



Le Maroc compte le plus grand nombre de berbérophones. BOUKOUS avance le chiffre de 45 à 50% de la population en milieu rural. Le pourcentage est plus difficile encore à déterminer en milieu urbain en raison de la « situation diglossique<sup>6</sup> du berbère » (1995 : 32). On trouve plus

<sup>5</sup> - Source : Yves Jardin et Philippe Rekacewicz : « Les Berbères en Afrique du nord », in *Le Monde Diplomatique*, Décembre 1994, [en ligne] <http://www.mondediplomatique.fr/cartes/berberes1994> [consulté le 22/05/2010]

<sup>6</sup> - Le terme « diglossique » désigne, ici, une situation dans laquelle deux ou plusieurs langues – l'une d'elles ayant un statut plus élevé que les autres – coexistent ensemble, dans le champ de linguistique, parce qu'elles répondent à des situations d'usages différents pour un même locuteur. Le berbère sera, en effet, utilisé à la maison ou avec des berbérophones à l'extérieur, alors que l'arabe sera pratiqué avec des arabophones ou avec des berbérophones d'une aire dialectale différente. Pour être plus précise, le terme de « diglossie », proposé

généralement une estimation de 35 % à 40% de la population globale (CHAKER, 2002, par exemple).

Au Maroc, le berbère est utilisé surtout dans les régions rurales et montagneuses, mais également dans les villes arabophones qui accueillent un fort exode rural, et dans les villes récentes situées dans les régions amazighophones. Les Berbères se répartissent en trois zones géographiques et linguistiques principales, chacune avec une variété dialectale propre. Les trois groupements dialectaux principaux sont le tarifite, le tamazighte et le tachelhite. Au sein de ces groupements, il existe des sous dialectes qui présentent des différences essentiellement phonétiques les uns avec les autres.

Le tarifite est « un ensemble de parlars employés dans la région du nord-est du Maroc en général, et dans la chaîne du Rif en particulier [...]. Les principales villes où le tarifite est parlé sont Melilla, Nador, Alhouceima, Aknoul, Tétouan, Tanger » (BOUKOUS, 1995 : 19). Notons qu'il existe une forte communauté émigrée en Europe, notamment en Allemagne et en Hollande.

Le second dialecte, le tamazighte, parlé par le groupe berbérophone des « Brabers » est utilisé comme premier idiome, dans une aire qui couvre le Moyen Atlas et la partie orientale et centrale du Haut Atlas. Plus exactement, même si la délimitation n'est pas évidente, les enquêtes dialectologiques et les atlas linguistiques faisant défaut, l'aire « s'étend entre le Jbel Saghro au sud et le couloir de Taza au nord, entre l'oued Grou à l'ouest et le cours de la Moulouya moyenne à l'est »<sup>7</sup> (*ibidem*). Le tamazighte est employé notamment dans les villes de Meknès, Azrou, Sefrou, Khenifra, El Hajeb, Khemisset, Boulmane, ErRachidia, Goulmina, etc. Le nombre de locuteurs du tamazighte est estimé entre 4 et 5 millions (d'après le *Centre de recherche berbère* de l'INALCO)<sup>8</sup>. La troisième variété dialectale, le tachelhite est employé par le groupe des « Chleuhs » dans la plaine du Souss, l'ouest du Haut Atlas et dans l'Anti-Atlas<sup>9</sup>. Cette variété est la plus importante dans le territoire marocain, du point de vue du nombre de locuteurs, estimé à 8 millions de personnes environ (*Centre de recherche berbère* de l'INALCO). Son aire d'emploi

a la forme d'un parallélogramme limité au nord par une ligne cartographique reliant Essaouira à Tanant dans la province d'Azizal, à l'est et au sud par le cours du Dra et à l'ouest par l'océan Atlantique. Cet ensemble comprend un certain nombre de communautés, dont les suivantes : à l'ouest, Ihahane, Ida Outanane, Achtouken, Ayt Baâmrane, Ilalen, Ida Outlite, etc. ; au centre, Imtouggen, Idemsiren, Igedmiwen, Ida Ouzddaghe, etc. ; à l'est, Ayt Ouaouzguite, Indouzal, Isouktan, etc. Les principales villes où l'on parle ce dialecte sont les agglomérations urbaines

---

par Fergusson, désignait, à l'origine, une situation dans laquelle les idiomes utilisés par les mêmes locuteurs, avec un fort contraste de leur fonction, étaient des variétés d'une même langue (l'arabe avec ses deux variétés standard et dialectal en est un bon exemple). Aujourd'hui, le terme est utilisé par un certain nombre de sociolinguistes, comme c'est le cas ici, dans le sens de « bilinguisme inégalitaire », sans que les langues ne soient deux variétés d'un même idiome (ACHARD, 1993 : 36-37).

<sup>7</sup> - Nous renvoyons à la carte représentant les différentes zones dialectales du Maroc berbérophone *supra* (carte 1, annexe I).

<sup>8</sup> - En ligne, disponible à <http://www.centrederechercheberbere.fr/la-berberophonie.html> [réf. du 20/08/2010].

<sup>9</sup> - Voir la carte représentant l'aire linguistique du tachelhite au Maroc (carte 2, annexe I).

de la région comme Agadir, Tiznit, Inezgane, Taroudant, Ouarzazate, Imi N Tanoute, Essaouira et également les villes où résident les émigrants, principalement Casablanca, Marrakech, Rabat, Fès, Meknès, Mohammedia, Tanger. Il existe également une forte communauté tachelhitophone à l'étranger, surtout en France, en Belgique et en Hollande. Les zones de contact avec l'arabe bédouin<sup>10</sup>, se situent au nord de cette aire aux alentours de Chichaoua, de Marrakech, de Taroudant, de Tiznit, de Goulimine, de Ouarzazate et à proximité des tribus Achtouken et Massat dans le Souss (BOUKOUS, 1995 : 20).

C'est cette troisième aire qui nous intéresse dans le cadre de notre recherche. Nous avons mentionné le fait que l'intercompréhension était effective au sein de cette zone, les variations dues à l'éloignement des populations sont d'ordre phonétique et se marquent par des particularités lexicales d'une région à l'autre. Le tachelhit, comme les autres dialectes connaît actuellement un processus d'homogénéisation et d'unification linguistique, par le biais de la presse écrite, de la radio, du cinéma, de la télévision et grâce à l'activité des associations culturelles (EL MOUNTASSIR, 2003 : 9-10). Nous y reviendrons dans la section 2.2.4.

Pour l'Algérie, le pourcentage d'amazighophones s'élèverait à environ 25 % de la population (CHAKER, 2002). La principale région berbérophone est la Kabylie. D'une superficie relativement limitée mais très densément peuplée, elle concentre à elle seule les deux tiers des berbérophones algériens. Le dialecte employé en Kabylie est le taqbaylité. Les autres groupes berbérophones significatifs sont les Chaouias de l'Aurès dont le nombre s'élève à un million de personnes et le groupe de la vallée du Mzab (à Ghardaïa et les autres villes ibadhites) qui compte entre 150 et 200.000 individus (*ibidem*). Quelques îlots berbérophones, qui ne dépassent pas les quelques milliers ou dizaines de milliers de locuteurs, subsistent également à Ouargala et Gourara, dans les monts des Ksour du sud oranais, et, au nord, dans les djebels Bissa et Chenoua. On trouve également des Touaregs dans le sud (Ahaggar, Ajjer).

Les populations touarègues constituent le troisième grand ensemble berbérophone, avec plus d'un million d'individus. Elles couvrent un vaste territoire, qui va du sud algérien et libyen, en passant par une large moitié est du Niger, une petite partie du Nigeria, le nord du Burkina-Faso et l'est du Mali. C'est au Niger et au Mali, qu'ils sont numériquement les plus importants : environ 500.000 personnes au Niger et 450.000 au Mali (CHAKER, 2002). Il faut noter, que dans ces deux pays, contrairement au Maroc et à l'Algérie, où le nombre de locuteurs est beaucoup plus élevé, le berbère (touareg) a le statut de langue nationale. En Algérie, Libye, Burkina-Faso et Nigeria, les effectifs berbères sont plus limités.

<sup>10</sup> - Pour la tradition dialectologique, l'arabe bédouin est considéré, avec l'arabe citadin et l'arabe jebli (montagnard), comme une variété de l'arabe dialectal. Cette subdivision est discutable dans la mesure où elle repose sur des considérations ethniques et non sur l'analyse des données linguistiques (BOUKOUS, 1995 : 29).

La population amazighe est encore constituée par des isolats, généralement très menacés, disséminés dans le sud de la Mauritanie (groupe des Zenagas, au nord du fleuve Sénégal), en Tunisie (une partie de l'île de Djerba et une dizaine de villages dans le centre et le sud du pays), en Libye, où les groupes berbérophones sont nettement plus importants et plus résistants (dans le Djebel Nefousa, dans les Oasis de Ghadamès, de Sokna, d'Aoudjila et sur la côte à Zouara), et enfin en Egypte (oasis de Siwa, près de la frontière libyenne).

Signalons en outre, en raison du fort exode rural et du mouvement migratoire vers l'Europe, l'importance numérique des communautés berbérophones dans les principales villes du Maghreb (Alger, Casablanca notamment) et à l'étranger.

Insistons aussi avec CHAKER, sur le poids démographique non négligeable des berbérophones, qui sont certes en minorité, mais sont loin d'être des « minorités insignifiantes » ce qui explique en partie la tension présente autour de la « question berbère » en Afrique du Nord :

Le « risque politique berbère » est d'abord dans la démographie qui renferme des potentialités redoutables : des conflits ethniques se sont noués sur la base de populations bien moins nombreuses. On peut même être sûr que s'il n'y avait pas fragmentation géographique de la berbérophonie, il y aurait déjà un état berbère en Afrique du Nord. On ne perdra pas de vue cette donnée fondamentale car elle permet de mieux comprendre l'âpreté du débat dès que l'on aborde la « question berbère » au Maghreb. Les enjeux et les risques sont, quel que soit le point de vue, considérables (1998 a : 16).

### **1.3. Statut des langues au Maroc et aperçu sociolinguistique**

Nous allons nous intéresser, dans cette section, aux différentes langues qui coexistent au Maroc, à leur statut respectif et plus particulièrement à celui du berbère, qui ne peut être saisi qu'en référence aux autres langues. Nous évoquerons ensuite le volet sociolinguistique, c'est-à-dire l'usage effectif qui est fait des langues et la valeur qui leur est conférée. Nous terminerons par le cas du berbère et rendrons compte de ses points forts et de ses points faibles sur le marché linguistique.

#### **1.3.1. Langues en présence et statut institutionnel**

Quatre langues ou variétés langagières principales se partagent le marché linguistique au Maroc : l'arabe classique ou standard, l'arabe dialectal<sup>11</sup>, le berbère et ses différentes variétés dialectales et

<sup>11</sup> - Signalons avec BOUKOUS, l'émergence d'une autre variété d'arabe, « l'arabe médian », qui emprunte « *grosso modo* sa base phonologique et morphologique à l'arabe dialectal citadin et son lexique à l'arabe standard » et est employé dans les champs marqués par la formalité ou la semi-formalité (radio, télévision,

le français. Il faut ajouter l'anglais, qui bien que moins prestigieux que le français est de plus en plus présent surtout dans le domaine de l'enseignement ainsi que l'espagnol, qui a été la langue officielle des institutions du protectorat espagnol dans les régions nord et sud mais qui a perdu une importance considérable depuis l'indépendance au profit du français.

L'arabe standard ou classique a le statut de langue officielle unique. Il est la langue liturgique des musulmans et la langue officielle des institutions publiques. Des décisions d'aménagement linguistique visant l'imposition de l'arabe classique sont prises au lendemain de l'indépendance, revendiquant la légitimité de l'arabe classique comme langue moderne, technique et scientifique. Cette politique d'arabisation en tant que processus de recouvrement de l'identité culturelle nationale a eu pour visée d'enrayer la présence du berbère, considérée comme un danger pour l'unité nationale et celle du français, dans les secteurs de l'enseignement, de l'administration et de la formation des cadres. L'arabisation, effective dans le domaine de l'enseignement aux niveaux primaire et secondaire, n'a pas eu le même succès dans l'administration publique, l'affichage, les médias, le secteur professionnel, où le français est encore très présent.

Le français était la langue officielle des institutions du régime du protectorat que la France a exercé au Maroc de 1912 à 1956. Après l'indépendance, le français est considéré officiellement comme la première langue étrangère du pays. Il garde un rôle privilégié et est considéré comme « la langue d'ouverture sur le monde moderne » (BOUKOUS, 1995 : 31).

L'arabe dialectal, qui connaît plusieurs variétés (dialectes urbains/ruraux, dialectes orientaux/du Gharb et particularismes locaux) est de fait la langue maternelle des Marocains non berbérophones. Il n'a pas de statut particulier et fonctionne comme « langage véhiculaire »<sup>12</sup> (BOUKOUS, 1995 : 30). L'arabe dialectal est en situation diglossique avec l'arabe standard. Alors que l'arabe est la langue normalisée, et officielle, celle de la religion, du pouvoir (exécutif, législatif et juridique), de l'enseignement et des médias, l'arabe dialectal est utilisé dans les domaines informels et transactionnels, ainsi que dans les médias dits « populaires » (d'après SADIQI, 2003).

Le berbère, langue maternelle des Berbérophones, fonctionne au même titre que l'arabe dialectal comme « véhiculaire » au sein des communautés amazighophones rurales et il a une fonction « vernaculaire »<sup>13</sup> dans les communautés urbaines (d'après BOUKOUS, 1995 : 30). Alors qu'il est historiquement, nous le verrons par la suite, la première langue du Maghreb, le berbère n'a fait l'objet d'aucune reconnaissance à caractère juridique (constitutionnelle ou légale) et, jusqu'à une époque très récente, il n'a eu aucune place dans les institutions officielles. Cependant, à partir de 1990, la situation a connu une évolution sensible.

---

discours et conférences). Il s'agit d'éviter l'usage de l'arabe standard jugé pédant, celui du dialectal qui peut être considéré dans certains cas comme vulgaire et celui du français, perçu comme une séquelle de la colonisation (1995 : 35).

<sup>12</sup> - Voir note 89, dans le corps de la thèse, section IV.2.1.1. (volume 1).

<sup>13</sup> - Nous relevons, avec BOUKOUS, la définition suivante du « vernaculaire » : « the mother language of a group which is socially or politically dominated by another group speaking a different language ». Il s'agit donc d'un langage natif, autonome mais non standardisé (1995 : 28).



A l'occasion du discours qu'il a prononcé le 20 août 1994, le roi Hassan II prenait position en faveur de l'enseignement du berbère. Mais ce n'est qu'en 2001, sous le Roi Mohammed VI, que le berbère acquiert une « officialité de fait », par la promulgation d'un Dahir créant l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM), dont l'action vise à introduire le berbère dans le système éducatif et promouvoir son rayonnement dans l'espace social, culturel et médiatique. De fait, à partir de 2003, un enseignement de la langue est progressivement mis en place dans le cycle primaire.

Signalons qu'en Algérie également, le statut de la langue berbère a évolué de façon positive. Deux départements de langue et de culture berbères ont été créés en Algérie, dans deux universités situées en Kabylie, à Tizi-Ouzou en 1990 et à Béjaïa (Bougie) en 1991. D'autre part, un enseignement facultatif de berbère a été autorisé, en Algérie, toujours, à partir d'octobre 1995, dans les établissements d'enseignement secondaire (collège et lycée). Le berbère a finalement acquis le statut de « langue nationale » en 2002 dans la constitution algérienne, à côté de l'arabe qui reste la seule « langue officielle et nationale ». Mais pour CHAKER, il ne s'agit que « du statut institutionnel ou juridique » de la langue. Pour lui, en effet,

la réalité sociolinguistique concrète est tout autre et l'on peut considérer que le berbère est partout, même dans les grandes régions berbérophones, en position difficile, voire en situation de langue menacée. Quelle que soit l'action des acteurs et militants de la langue et de la culture berbères – action particulièrement soutenue en Kabylie, dans le monde chleuh et dans le Rif –, il est clair que tous les paramètres objectifs qui, pendant des siècles, ont permis le maintien et la résistance de la langue berbère, ont disparu avec la colonisation, puis l'émergence des Etats-nations actuels : fin de l'isolement géographique, effondrement des structures sociales traditionnelles, brassages et mouvements de populations massifs, scolarisation à large échelle, actions permanente des médias, intégration dans le marché national et mondial..., tous ces facteurs fragilisent le statut réel de langue berbère qui dans ce nouveau contexte peut difficilement résister à la pression des grandes langues présentes en Afrique du Nord, arabe (classique) et français, mais aussi et surtout à la langue véhiculaire qu'est l'arabe maghrébin. Toutes les observations confirment que le bilinguisme se généralise, y compris en milieu féminin, longtemps présenté comme la citadelle inexpugnable de la langue berbère.

Les discours militants ou affectifs ne doivent pas masquer la réalité : le berbère était et reste une langue dominée, en régression ; du simple fait de l'exode rural et des diverses émigrations, sa part démographique relative a nécessairement diminué depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle. Sa situation objective sur « le marché linguistique maghrébin » n'a pas tendance à s'améliorer, bien au contraire. Il faudrait pour cela des changements assez radicaux au plan des conditions politico-juridiques, économiques et sociales qui sont les siennes ; quelles que soient les améliorations récentes ou en cours de la situation faite au berbère, on est bien loin des conditions qui garantiraient sa pérennité et son développement (2008 c).

Il ressort de cette description que seul l'arabe standard bénéficie d'un statut juridique clair. Elle est la seule à être reconnue de façon institutionnelle. Parmi les quatre langues principales en présence,

deux occupent une position prestigieuse, c'est le cas de l'arabe et du français valorisés socialement, alors que les deux langues maternelles l'arabe dialectal et le berbère sont au contraire peu valorisées, voire niées pour le berbère, et n'ont qu'un statut de fait. Nous allons nous intéresser, dans la section suivante, aux différentes situations d'emploi de chacune des langues et rendre compte de leur « valeur » effective sur le marché linguistique.

## 1.3.2. Usage des langues et valeurs attachées

### 1.3.2.1. Pratique effective des langues

Concernant la pratique effective des langues, il est difficile d'avancer des données précises, nous l'avons vu pour les populations berbérophones. Pour BOUKOUS, dans les zones rurales la population rurale berbérophone représenterait de 45% à 50% de la population rurale totale et la population arabophone de 50% à 55%. Dans les zones urbaines, la communauté berbérophone est diglosse<sup>14</sup>, c'est-à-dire que les berbérophones emploient un idiome amazighe à la maison et avec des berbérophones de la même zone dialectale mais emploient l'arabe dialectal avec les arabophones et les amazighes dont l'idiome maternel est différent du leur. Dans les zones rurales, l'usage de la diglossie amazighe-arabe dialectal est relativement marginal. A l'inverse, on relève une pratique de la diglossie arabe dialectal-amazighe chez les populations arabophones enclavées dans les zones berbérophones (dans la plaine du Souss ou de Tiznit par exemple) ou en contact avec les communautés berbérophones (dans le Tafilalet ou le Tadla, notamment).

Concernant la pratique de l'arabe standard, du français et de l'espagnol qui sont des langues apprises à l'école, l'estimation est délicate. Le nombre des utilisateurs potentiels est proportionnel à celui de la population scolarisée mais le nombre d'usagers de l'arabe standard doit être supérieur à celui des usagers des autres langues, l'enseignement du français n'étant introduit dans l'enseignement public qu'à partir de la troisième année et l'espagnol dans le secondaire. Pour BOUKOUS, la communication à l'aide de ces langues exigeant un niveau de maîtrise suffisant, qui ne serait atteint qu'à partir du secondaire (pour l'arabe et le français) et le taux d'analphabétisme au Maroc étant de l'ordre de 65%, le nombre d'usagers respectifs de ces trois langues se situerait vraisemblablement entre 10 et 15% de la population globale (1995 : 32-33).

Cela dit, l'arabe standard est plus utilisé que le français, lui-même plus employé que l'espagnol. L'arabe standard est d'autre part plus utilisé à l'écrit qu'à l'oral. Ainsi dans la vie quotidienne, les usagers maîtrisant à la fois l'arabe standard et le français auront tendance à recourir plus fréquemment au français dans la communication orale, l'arabe standard demeurant surtout la langue de l'écrit et de la lecture. Dans les régions anciennement sous protectorat espagnol, on observe de manière générale la même situation, l'espagnol et l'arabe dialectal étant utilisés de façon privilégiée pour la communication orale.

<sup>14</sup> - Voir note de bas de page n° 6, *supra*, pour une définition de la diglossie.

### 1.3.2.2. Domaines d'usage des langues et fonctions sociolinguistiques

Si l'on s'intéresse au domaine d'usage des langues, une partition générale s'opère entre les langues maternelles et non maternelles. Les premières s'emploient fondamentalement dans les situations de communication informelles, où « l'usage de l'oralité est quasiment exclusif ; leur champ d'utilisation sont la famille, la rue et bien souvent aussi le travail, notamment les travaux manuels » (*ibidem* : 33). Les langues non maternelles sont employées, pour leur part, dans les domaines formels et officiels (enseignement, radio, télévision, institutions diverses).

Nous reproduisons le tableau que propose BOUKOUS pour rendre compte des champs dans lesquels sont utilisées les diverses langues : arabe standard (AS), arabe dialectal (AD), amazighe (A), français (F) et espagnol (E) :

**Tableau 1: Domaines et usages des langues au Maroc<sup>15</sup>**

Domaines	Usages	
	<b>Oral</b>	<b>Graphique</b>
<b>Administration</b>	AD, F, AS, A	AS, F
<b>Enseignement</b>	AS, F, E, AD, A	AS, F, E, A ( ? )
<b>Discours, conférences</b>	AS, F, AD, A	
<b>Radio</b>	AS, F, E, A, AD	
<b>Télévision</b>	AS, F, E, A, AD	
<b>Cinéma, vidéo</b>	AD, AS, F, A	
<b>Théâtre</b>	AD, AS, F, A	
<b>Edition</b>		AS, F, A, AD
<b>Presse écrite</b>		AS, F, A, AD
<b>Banque</b>	AD, F, A	F, AS
<b>Chanson</b>	AD, A, AS, F	
<b>Publicité</b>	AS, F, AD	F, AS

On relève que, de manière générale, l'arabe dialectal et le berbère sont utilisés en majorité dans les domaines oraux et que l'arabe standard et le français sont surtout écrits. Cependant, les usagers recourent volontiers au français plutôt qu'à l'arabe dans les interactions orales au sein des institutions requérant une communication formelle.

L'usage marginal qui peut être fait des langues, dans un domaine qui n'est pas normalement le sien, est signalé par l'ordre d'apparition de la variété en question. Ainsi, l'amazighe et l'espagnol sont employés oralement dans les administrations et dans les institutions publiques et privées régionales où l'usage de ces deux langues est courant. De même, l'amazighe et l'arabe dialectal sont utilisés par certains enseignants pour communiquer avec leurs élèves bien que ces deux langues soient exclues de l'enseignement. C'est le cas notamment dans les régions rurales berbérophones, où

<sup>15</sup> - Source : BOUKOUS, 1995 : 34

l'usage de l'amazighe dans l'enseignement traditionnel est attesté. D'autre part, il arrive que dans les émissions télévisées ou radiophoniques, les participants s'expriment en arabe dialectal et que lors des élections certains candidats utilisent l'arabe dialectal ou l'amazighe. Notons qu'il existe quelques émissions en langue berbère et en arabe dialectal et une chaîne télévisée berbère (la BRTV) qui émet depuis la France, disponible via le câble. Signalons aussi que depuis 1994, le pouvoir a annoncé des informations télévisées en langue berbère, qui existent aujourd'hui dans les différents dialectes amazighes, mais ne dépassent guère dix minutes.

BOUKOUS fait remarquer également l'usage récent qui est fait de l'amazighe à l'écrit, notamment dans les domaines de l'édition (recueils de poèmes notamment) et de la presse. Il existe en effet un certain nombre de revues périodiques et de journaux, généralement trilingue (amazighe, arabe standard et français), mais qui ont pour certaines une parution aléatoire. Nous mentionnerons la revue Tifawt, les journaux Agraw amazigh, Tawisa et la toute récente revue Tifin, éditée à Paris, qui se veut pan-berbère. On relève également l'emploi de l'amazighe dans le théâtre et l'audio-visuel et dans certains contextes formels comme les conférences et rencontres associatives portant sur la langue et la culture berbères. L'amazighe est également employé dans les discours politiques et les réunions des conseils communaux dans les régions amazighophones.

Du point de vue des propriétés sociolinguistiques des langues, nous avons vu que deux ensembles se dégagent : celui des langues maternelles dont les fonctions sont communes et socialement dépréciées et celui des langues apprises qui ont des fonctions sociolinguistiques prestigieuses et valorisées. L'arabe standard remplit les fonctions de langue des institutions publiques et religieuses. Il est, à la fois, la langue du champ du sacré (enseignement religieux et pratiques liturgiques) et celle du domaine séculier, dans la mesure où il est la langue dominante dans le champ politique (cérémonies officielles, institutions politiques et administratives). Mais il est aussi, la « langue du pouvoir symbolique » (BOUKOUS, 1995 : 36), c'est-à-dire qu'il est le code qui véhicule la culture savante et élitiste. Sur le plan supranational, il représente « à la fois la langue mythique de la communauté islamique et la langue référendaire de la communauté arabe ». Sur ce plan, « la fonction de l'arabe standard est de constituer un outil d'ancrage symbolique dans le patrimoine culturel arabo-musulman ». La langue arabe est ainsi « intériorisée comme le fondement même de l'arabité, elle véhicule le sentiment d'appartenance à la Nation arabe et est considérée aussi bien dans le discours nationaliste arabe que dans le discours intégriste comme un moyen de lutte contre l'aliénation linguistique et culturelle » (*ibidem* : 36).

Le français, quant à lui, « investit des champs de la pratique sociale dont les enjeux sont en rapport avec l'appropriation du capital matériel et symbolique, qui sont respectivement les champs de l'économie et de la culture moderne » (*ibid.* : 37). En tant que véhicule de la modernité, de l'ouverture, du savoir et du savoir-faire, les valeurs symboliques et sociales associées à ces aspects du français sont souvent valorisées et engendrent une attitude plutôt positive envers cette langue

bien que les séquelles de la colonisation soient toujours plus ou moins ressenties dans les sociétés maghrébines (SADIQI, 2003). Le français est encore très présent dans tous les niveaux d'enseignement. Il est enseigné à l'école, dès la troisième année du primaire, puis au secondaire où en tant que matière alors qu'auparavant, il était la langue d'enseignement. Officiellement, dans les Universités, l'enseignement se fait en arabe classique, mais il peut être donné « en français à titre transitoire ». Dans les faits, tout dépend de la matière : arabe classique pour les disciplines de droit musulman (hormis le droit international) et de sciences humaines ; français pour les sciences et techniques et la médecine ; français et arabe classique pour les disciplines littéraires. Il existe également de nombreuses écoles privées françaises, très recherchées par la classe marocaine aisée – seule apte à payer les frais de scolarité élevés –, où le français est la langue d'enseignement au niveau secondaire et dans le supérieur.

Au niveau des possibilités professionnelles, le marché du travail accorde plus de valeur à la maîtrise du français qu'à celle des autres langues. De fait, la maîtrise de l'arabe standard n'est pas nécessaire pour la moitié des employeurs, alors que celle du français l'est pratiquement toujours. Le français est encore très présent dans les secteurs où s'observe une appropriation du capital matériel et symbolique et reste la seule langue qui permet l'accès aux métiers lucratifs comme l'ingénierie, la médecine, la pharmacie, l'architecture, la gestion des entreprises, etc. Elle reste donc la langue de domination au niveau culturel et social et celle de l'accès à la modernité, le Maroc restant intégré dans la sphère économique, culturelle et stratégique de la France<sup>16</sup>.

Quant aux langues majoritaires, l'arabe dialectal et le berbère, elles sont les langues dominées, dans une situation linguistique diglossique. L'arabe dialectal représente la variété « basse » de la langue officielle. N'étant pas codifié, il n'a que des fonctions communes. Utilisé essentiellement dans la communication orale, il est le véhicule de la littérature populaire et les situations dans lesquelles il est performé sont marquées par l'intimité (domaine familial), l'informalité (la rue), ou la quasi-formalité (travaux manuels). Il est cependant l'idiome maternel le plus utilisé du point de vue du nombre des locuteurs (employés par les arabophones et les amazighophones bilingues comme langage véhiculaire) et du point de vue de l'étendue de son aire de diffusion (d'après BOUKOUS, 1995 : 37).

De même, le berbère, en tant que langue maternelle, n'a aucune valeur « capitaliste » sur le marché linguistique. N'étant pas standardisé, ni le vecteur d'une culture savante ou officielle, « il semble fonctionner fondamentalement en tant que vecteur et support de l'identité culturelle amazighe ; dans les communautés rurales, il constitue une valeur centrale alors que dans les communautés urbaines ce serait plutôt une valeur refuge » (*ibidem*). Comme l'arabe dialectal, ses

<sup>16</sup> - Notons que la langue française, nécessaire à l'obtention de postes culturellement et socialement dominants, est, en raison de la politique d'arabisation de l'enseignement, de moins en moins bien maîtrisée au sein de l'ensemble de la population. Le français devient de plus en plus une langue élitiste (maîtrisée par une faible minorité, socialement, financièrement et culturellement dominante) favorable à la reproduction sociale (d'après BOUKOUS, 1995).

usages sociaux sont ceux de l'intime, du quotidien, du cercle familial et amical, c'est-à-dire les champs où « domine l'expression des affects et où s'exprime la culture du peuple » (*ibid.* : 86). Il est « la langue de la tradition orale, du ludique, du rire, de l'ironie, des vanes, etc. » et « véhicule en outre toutes les formes de la culture vécue » (dictons, proverbes, anecdotes) qui n'ont de saveur que transmises dans « un code affranchi des entraves de la formalité [...], c'est-à-dire le langage premier » (*ibid.*). En ce sens, il permet d'exprimer ce que les autres langues ne peuvent rendre, c'est-à-dire « la vitalité, la créativité et la liberté caractérisant le langage, la pensée et l'action des locuteurs », qui échappent au contrôle des institutions normatives (*ibid.*).

Cependant, cette dimension positive du berbère (et de l'arabe dialectal) n'a que peu de poids eu égard à la réalité de la situation des langues maternelles sur le marché linguistique. De plus, on relève de la part des locuteurs, une attitude généralement négative à l'égard de leur langue maternelle (*ibid.* : 87).

Pour BOUKOUS, toujours, l'arabe dialectal et le berbère, tous deux non standardisés, mais doués d'historicité et de vitalité, dans la mesure où ils sont utilisés dans le même champ, entretiennent entre eux des rapports de compétition et c'est le premier idiome qui gagne du terrain aux dépens du second, notamment dans les centres urbains. La régression de l'amazighe par rapport à l'arabe dialectal, bien que lente et progressive est attestée depuis l'indépendance. Elle s'explique par la marginalisation des langues vernaculaires « par les mécanismes qui régissent les formations sociales et économiques centralisées » et par des facteurs inhérents à la langue elle-même tels que l'oralité, la non standardisation et la dialectisation. De son côté, l'arabe dialectal se trouve affermi par sa fonction véhiculaire, il est utilisé par 70 à 80 % de la population globale (arabophones et amazighophones bilingues) et couvre près de 60 à 70 % du territoire. « Par l'effet de la déstructuration des bases de l'économie rurale, de l'émigration qui lui est subséquente et par l'action des forces centrifuges », on observe une tendance à la « marginalisation sinon à l'abandon » de la langue maternelle, lorsque les individus s'intègrent dans les structures de la ville (*ibid.* : 91).

La « perte » de l'amazighe se déroule en plusieurs étapes : l'essentiel du répertoire communicatif se déroule d'abord en amazighe, puis vient une phase de bilinguisme arabe dialectal-berbère, qui à terme est un bilinguisme de substitution<sup>17</sup>, l'usage du berbère se réduisant au strict domaine familial. Malgré ce processus de déperdition, l'amazighe n'est pas pour autant en voie d'extinction, mais il constitue de fait la variété la plus dominée sur le marché linguistique<sup>18</sup>. On observe un

<sup>17</sup> - La langue dominante tend alors à faire disparaître la langue dominée et à accentuer l'acculturation de la population qui utilise cette dernière (d'après BOUNFOUR, 1994 : 37).

<sup>18</sup> - Notons avec BOUKOUS (1995), mais également BOUNFOUR (1994) que l'arabisation des Berbères en tant que processus de substitution linguistique n'est pas le fait de l'arabe standard, qui pour les Amazighes est d'abord la langue de la sphère religieuse, mais celui de l'arabe dialectal. En effet, l'amazighe peut très bien subsister dans le cadre d'une situation de diglossie avec l'arabe standard, dans la mesure où les domaines d'usage sont différenciés. Par contre, l'arabe dialectal en investissant les champs qui sont ceux de l'amazighe a une action beaucoup plus corrosive sur le berbère.

phénomène équivalent de déperdition de la langue amazighe dans l'immigration. Une enquête réalisée par BOUJHAR (1994) à Bruxelles auprès de jeunes filles originaires du Maroc, révèle que la moitié seulement des sujets affirment parler couramment le berbère, alors que le français est maîtrisé par l'ensemble des sujets. Concernant les domaines d'usage, les enquêtées emploient leur langue maternelle avec leurs parents et grands-parents mais pour la moitié, elles utilisent également le français pour communiquer avec leurs parents. Seule la moitié déclare employer l'amazighe avec leur frères et soeurs, alors que la totalité utilise le français. La langue française est également mobilisée pour pallier la méconnaissance de l'amazighe, dans les situations où l'emploi de ce dernier est de mise, et de façon systématique en dehors du cercle familial. Le berbère voit donc son champ d'usage réduit au foyer parental et les langues dominantes sont adoptées comme code de communication transactionnelle. Le processus de substitution linguistique s'accompagne d'une perte de l'identité culturelle. Le berbère apparaît donc bien comme un idiome menacé, néanmoins, pour BOUKOUS,

il ne se dessine pas une tendance dominante allant dans le sens de l'acceptation du processus d'assimilation culturelle et linguistique. En effet, la seconde génération a pris conscience de sa différence dans la société d'accueil et semble vouloir la marquer par l'intérêt porté à la langue et à la culture amazighe en tant que vecteurs de l'identité individuelle et collective [...] (1995 : 105).

Nous allons revenir sur le processus de revendication identitaire dans la suite de notre exposé. Pour l'instant, nous allons tenter de saisir de façon un peu plus précise le concept d'« amazighité », c'est-à-dire de cerner les critères plus ou moins objectifs qui permettent de l'appréhender.

## 2. Définition et redéfinition du concept d'amazighité

### 2.1. Les « fondements » de l'identité amazighe

Selon CHAKER (1998 a : 84), la communauté de religion et d'histoire atténuée considérablement les éléments de différenciation entre les deux ensembles arabes et berbères en Afrique du Nord. Au niveau socioculturel, le Maghreb apparaît comme relativement homogène et seul le paramètre linguistique est immédiatement pertinent pour distinguer les deux populations au Maghreb. Pour CHAKER, toujours, le clivage se situe d'avantage entre « le monde urbain de tradition classique, scripturaire et orthodoxe et le monde rural qui est celui du règne de l'oralité, de la tradition locale et des valeurs tribales (*ibidem*). Depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, c'est donc la langue qui a servi de pôle à la cristallisation identitaire, nous y reviendrons. Néanmoins, on peut relever comme marqueurs identitaires les références à une historicité proprement berbère préislamique et à la

primauté de l'établissement des Berbères en Afrique du Nord, qui s'accompagne d'une longue tradition de résistance à l'envahisseur quel qu'il soit, ainsi qu'une affirmation de l'identité berbère en réaction à ce à quoi on veut injustement assimiler les populations berbères.

### 2.1.1. Données archéologiques et racines historiques

Depuis l'Antiquité, on a prêté diverses origines aux Berbères : orientale, indienne, nordique, asiatique (Asie Mineure), grecque, ibérique jusqu'à la thèse qui voudrait que les Berbères soient les descendants des Atlantes. Aujourd'hui, les chercheurs s'accordent pour considérer que les Berbères descendent des Homo-sapiens protoméditerranéens de culture caspienne, que l'on place à la source de la berbérisme tant au niveau de la langue que des productions artistiques. La thèse classique d'une origine proche-orientale des Protoméditerranéens est remise en cause actuellement (HACHID, 2000, notamment), pour démontrer leur « autochténité » et les considérer comme les descendants d'une population apparue en Afrique, de culture paléolithique ibéro-maurusienne (-9000 - 8000 av. J-C.).

Du point de vue linguistique, il est établi que la langue berbère est l'une des branches de la famille linguistique chamito-sémitique ou « afro-asiatique »<sup>19</sup>. Cette famille comprend, outre le berbère, le sémitique (qui regroupe entre autres l'arabe et l'hébreu), l'égyptien ancien, le couchitique (groupe de langues parlées en Afrique de l'Est) et avec un degré de parenté plus éloigné le groupe tchadique (dont le représentant le plus connu est le haoussa). La langue berbère se serait individualisée entre les X<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> millénaires, les estimations variant selon les chercheurs. Pour CHAKER (2008 a), la parenté chamito-sémitique du berbère n'implique en rien une origine moyen-orientale ou est africaine du berbère, au contraire données préhistoriques et données linguistiques indiquent une grande ancienneté du berbère en Afrique du Nord. Il n'existe pas de trace positive d'une origine extérieure ou de la présence d'un « substrat pré/non-berbère » dans la région, le berbère peut ainsi être considéré comme la langue « autochtone » de l'Afrique du Nord. Selon CHAKER, encore, l'hypothèse d'un berceau initial des langues chamito-sémitiques en Afrique du Nord, à partir duquel se seraient diversifiés les branches et langues de la famille, par migration vers le sud-est (domaine couchitique et tchadique), vers l'est (domaine égyptien et sémitique) est tout aussi plausible que les autres hypothèses formulés antérieurement (*ibidem*).

La primauté fondamentale des Berbères étant établie, nous allons nous intéresser aux différentes présences étrangères et à leur influence sur les populations berbères jusqu'à l'arrivée des Arabes qui a profondément transformé les données socioculturelles en Afrique du Nord.

<sup>19</sup> - D'après la terminologie américaine initiée par Greenberg.



Les premières influences historiques attestées au Maghreb furent celles des Phéniciens<sup>20</sup> (vers 1000 av. J.-C.) et des Carthaginois, descendants des premiers (800-146 av. J.-C.). D'après CAMPS, il n'y a pas eu d'hostilité réelle entre Carthaginois et Paléoberbères et l'assimilation punique s'est maintenue plus de trois siècles après la destruction de Carthage (1996 : 20). L'influence punique est néanmoins à relativiser : forte dans les régions orientales et côtières, elle était beaucoup plus limitée dans le sud du Maghreb et dans les régions occidentales.

Plusieurs figures berbères dominent la fin de la période carthaginoise : Syphax (220-203 av. J.-C.), roi des Numides Masaesytes (qui occupaient l'actuelle Algérie occidentale), dont Carthage et Rome se disputeront l'alliance, à qui succédera son rival Massinissa (202-148 av. J.C.), allié avec les Romains, qui unifiera la Numidie<sup>21</sup> et favorisera l'essor de la vie citadine, puis son fils Micipsa (148-118 av. J.C.) et Jugurtha (118-105 av. J.-C.) qui luttera contre Rome. Le premier siècle avant J.-C. voit la disparition progressive des royaumes paléoberbères. Le royaume numide gouverné par Juba I<sup>er</sup> est défait par les Romains (46 av. J.-C.). Après une tentative d'administration directe par les Romains, le royaume de Maurétanie est créé au profit de Juba II sous la vassalité de Rome (CAMPS, *ibidem*). La domination romaine est effective sur l'ensemble de l'Afrique du Nord à partir de 40 après J.-C. Cela dit, elle a été influente à des degrés divers : la partie est (Numidie et Tripolitaine) de l'Afrique du Nord a été plus fortement assimilée, christianisée et urbanisée, alors que la domination romaine à l'ouest (Maurétanies) s'est limitée aux seules terres cultivables du Tell. Entre les premier et cinquième siècles, de grandes révoltes berbères secouent les provinces romanisées et les Maurétanies.

Avec l'arrivée des Vandales (439), les provinces romanisées échappent peu à peu à l'administration des États héritiers de Rome et une période de forte instabilité s'inaugure en Afrique du Nord. On assiste à la création de royaumes maures, alors que le royaume vandale ne s'étend qu'à la Tunisie et à une faible partie de l'Algérie orientale actuelle. La reconquête de l'Afrique du Nord par les Byzantins vers 533, dont la domination est plus faible que celle de Rome, ne permet pas de rétablir un pouvoir centralisé et les principautés berbères se multiplient. Alors que les Paléoberbères deviennent indépendants, on assiste à « une profonde mutation » (CAMPS, 1996 : 31) due à l'incursion des Zénètes<sup>22</sup>, dès 520, qui parlent un autre dialecte berbère et sont pour certains païens et pour d'autres judaïsés. Ils affrontent les Vandales puis les Byzantins, soutenus par les populations maures. Ils se substituent peu à peu aux descendants des Numides et des Maures et introduisent « dans les terres anciennement mises en culture le ferment du nomadisme et du libre parcours des troupeaux » (*ibidem*). En modifiant les modes de vie, ils annoncent et préparent

<sup>20</sup> - « Phéniciens » est l'appellation donnée par les Grecs aux Cananéens, originaires du littoral syro-palestinien.

<sup>21</sup> - Les Numides, divisés en de nombreuses tribus, peuplaient la partie orientale du Maghreb et se distinguaient des Maures de la partie occidentale et des Gétules du Sahara.

<sup>22</sup> - Connus aussi sous le nom de Botr, Levatha, Lagathan.

l'arabisation. Ces « Néoberbères » sont, selon CAMPS, « les derniers groupes constitutifs du peuple berbère » (*ibid.*).

Dans un contexte complexe sociologiquement, voire ethniquement (romano-africains des villes et des campagnes, Maures non romanisés, nomades zénètes, éléments vandales, Byzantins, les groupes étant cloisonnés), désorganisé politiquement et appauvri, les premiers conquérants arabes arrivent au milieu du VII<sup>e</sup> siècle. L'arrivée des Arabes va modifier profondément la région sur les plans religieux, culturel et linguistique.

Après une première incursion en 647 (défaite des Byzantins), la conquête arabe débute véritablement vers 666 et la ville de Kairouan est fondée en 670. Les conquérants arabes doivent faire face à l'opposition successive des différents chefs berbères, principautés après royaumes, tribus après confédérations. Deux figures retenues par l'histoire représente la résistance berbère face aux conquérants arabes : Koceila, d'abord, qui reprend Kairouan et garde le contrôle de l'Ifriqiya (Maghreb oriental) pendant plus de trois ans et la Kahéna (la « devineresse » en arabe), originaire d'une tribu zénète des Aurès qui sera vaincue vers 700 et dont les fils vont se convertir à l'Islam (CAMPS, *ibid.*).

La conquête arabe ne fut pas une entreprise de peuplement mais une suite d'opérations exclusivement militaires (*ibid.*). Il convient de distinguer avec CAMPS, entre islamisation et arabisation. Les deux concepts, l'un religieux, l'autre ethnosociologique sont très proches puisque l'Islam est né chez les Arabes et qu'ils furent les agents de sa propagation (*ibid.* : 49). Cependant certains peuples ont été islamisés sans être arabisés et ont conservé leur organisation sociale, leur langue et leur culture (noirs africains, Turcs, Iraniens, Afghans, Pakistanais, Indonésiens, etc.). BOUNFOUR distingue également l'islamisation et l'arabisation, en tant que première et seconde étapes du processus d'assimilation qui conduit à la perte de l'identité linguistique et culturelle des populations berbérophones (1994 a : 37).

Le processus d'islamisation au Maghreb a été beaucoup plus rapide (en moins de deux siècles, de 670 à 750 environ) que l'arabisation qui n'a jamais gagné l'ensemble des territoires. Cette dernière a d'abord été citadine (du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle) puis plus diffuse avec la seconde vague d'immigration de bédouins arabes, que l'on appelle l'invasion hilalienne à partir de 1051 (CAMPS, *ibid.* : 36). Les tribus nomades arabes pénètrent l'Ifriqiya puis le Maghreb central, en suivant leurs troupeaux, et se regroupent pour s'emparer des villes et les piller. Il n'y pas eu, selon CAMPS, de confrontation totale entre Arabes et Berbères. Les Princes berbères ont même parfois eu recours aux arabes bédouins comme force militaire mobile et ces derniers ont reçu en échange des terres, ce qui a favorisé leur progression (*ibid.*).

Les royaumes et dynasties berbères ne se sont pas éteints pour autant avec l'arrivée des Arabes et de l'Islam. Nous n'allons pas retracer l'historique du Maghreb jusqu'à l'époque moderne, nous allons cependant signaler quelques faits significatifs qui montrent que le Maghreb a toujours

conservé une volonté d'indépendance et explique que l'islamologue GARDET parle d' « Islam berbère » (2002).

Un courant islamique dissident est introduit en Ifriqiya par un kharijite<sup>23</sup> qui rallie les populations berbères des plaines, pour la plupart zénètes, et donne lieu à une révolte qui mettra le feu à la région pendant plus de trente ans et aboutira à la création du royaume de Tahert (776) qui s'effondrera vers 909, sous le coup de la dynastie chiite des Fatimides. Parallèlement se développe un courant chiite chez les Ketama (Berbères de petite Kabylie) introduit par un yéménite, en 893, qui donne naissance à un vaste empire qui couvrira le Maghreb central et oriental. Ils s'opposeront à la dynastie Idrisside, établie au Maroc de 757 à 922 (CAMPS, 1996) et qui a été la première à introduire le chiisme, « par essence contestataire » (BALTA, 2002). Notons également le développement d'une hérésie typiquement berbère, celle des Berghawata qui subsistera jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle (CAMPS, 1996 : 33).

Au moment où les Arabes introduisent les ferments d'anarchie (vers 1050) par le biais des tribus hilaliennes (envoyées au Maghreb parce qu'elles étaient la cause de ravages dans la Haute-Egypte), à qui se rallient un certain nombre de Zénètes restés nomades, naît l'un des plus puissants empires berbères : celui des Almoravides (1055-1146). Il succède aux Zirides au Maghreb central et oriental puis aux Hammadides au Maghreb central, dynasties toutes deux d'origine berbère. L'empire almoravide trouve son origine dans les tribus berbères sanhadja, implantées dans le nord de l'actuelle Mauritanie. A la suite d'un pèlerinage effectué à la Mecque et par l'entremise d'un prédicateur du Souss, l'orthodoxie sunnite de rite malékite<sup>24</sup> est introduite au Maghreb. Les Almoravides conduits par Abou Bekr puis Youssouf ben Tachfine, s'emparent de la totalité du Maroc (fondation de Marrakech vers 1070) et étendent leur domination jusqu'en Kabylie, en Algérie et consolident l'islam en Espagne et en Andalousie, où le luxe et la promiscuité avec les Chrétiens sont condamnés fortement. Cependant, ils introduisent au Maghreb les ferments de la culture andalouse.

Une autre dynastie berbère, issue du Rif, au nord du Maroc, celle des Almohades (1147-1269), de même obédience religieuse, va renverser les Almoravides et s'attacher à rétablir l'unité de la communauté des musulmans, en rejetant tout accommodement avec les infidèles et tout signe de richesse et de luxe. Selon CAMPS, l'ascension des Almohades donne lieu au « plus fanatique des mouvements réformateurs de l'Islam maghrébin » (1996 : 39), qui a pour conséquence la disparition des communautés chrétiennes dispersées dans le pays et des rares principautés juives. La domination almohade s'étend jusqu'à l'Ifriqiya qui avait échappé jusqu'à alors à l'empire

<sup>23</sup> - Courant islamique dissident, voir note de bas de page, section V.2.1.1.

<sup>24</sup> - L'École malékite a été fondée à Médine au VIII<sup>e</sup> siècle. « Rigoriste sur le dogme, ce rite recommande de tenir compte de l'intérêt général, *maslaha*, et fait confiance au consensus des savants, *ijma* ». Complété par divers traités de juristes de Kairouan, « il accorde aussi une place particulière aux pratiques commerciales et à la coutume, *ourf* », ce qui lui a permis d'intégrer de façon réaliste des traditions populaires et même des superstitions enracinées depuis l'Antiquité dans la vie quotidienne des Berbères, lesquels honorent particulièrement le culte des saints (BALTA, 2002).

almoravide : « pour la première fois depuis l'Empire romain, l'Afrique du Nord était rassemblée sous une seule domination et, pour la seule fois dans son histoire, ce pouvoir était issu de son sol » (CAMPS, *ibidem* : 39).

Trois royaumes vont ensuite se constituer et briser l'unité précaire établie par les Almohades : les royaumes hafside (héritier de la puissance almohade, en Tunisie et en Algérie de l'est), abdelwadide (Zénètes déjà en grande partie arabisée, au Maghreb central) et mérinide (autres Zénètes, ennemis des précédents au Maroc). En lutte permanente, ils dureront jusqu'au XV<sup>e</sup> avec une ascendance des Mérinides à partir du XIV<sup>e</sup> siècle. Tous trois étaient des dynasties d'origine berbère, mais le droit, les règles administratives et les formes de gouvernement ne doivent plus grand chose aux traditions berbères et se rattachent à la culture arabo-musulmane (*ibid.* : 46).

A la disparition de ces dynasties, les Berbères ne joueront plus de rôle historique : cultivateurs sédentaires dans le nord, ils limitent leur ambition politique au maintien d'une indépendance tribale menacée en permanence. Dans le Sahara septentrional, les Zénètes nomades sont arabisés au point que leur langue a disparu, seuls subsistent des dialectes chez les sédentaires zénètes des oasis. Plus au sud les Touaregs ont échappé à l'arabisation (*ibid.* : 47).

## 2.1.2. Une « permanence » berbère ?

Pour CHAKER, la conscience berbère repose sur des

fondements socio-historiques à long terme [qui] définissent une indéniable unité dont on retrouve partout les traces. Unité en partie négative certes : extériorité à l'Etat central, à la ville, à l'écriture, refoulement et négation par l'arabo-islamisme dominant. Mais aussi unité positive et légitimante : affirmation de la langue, de la continuité historique berbère du Maghreb, référence à une tradition culturelle et politique spécifique... (1987 : 10-11)

Nous allons tenter de dégager les éléments, outre les références à une historicité proprement berbère, dont nous avons évoqué précédemment les grandes lignes, qui sont généralement convoqués pour définir l'identité berbère.

### 2.1.2.1. Résistance face à l'imposition du modèle arabo-musulman

Le processus d'arabisation qui a conduit de nombreux Berbères à abandonner leur langue au profit de l'arabe s'explique par un ensemble de facteurs multiples et entrecroisés. Un des facteurs prééminent est la domination symbolique exercée par la langue arabe. Langue du sacré, de l'écrit, du savoir légitime, du pouvoir et des villes, elle a été valorisée et s'est imposée au détriment du berbère, sans tradition écrite et sans rayonnement large (d'après CHAKER, 2004). L'arabisation est aussi au Maghreb, notamment en Algérie et au Maroc, une politique des États qui se définissent comme arabes et musulmans. La politique linguistique et culturelle prônée et mise en œuvre après

les indépendances politiques est celle de l'arabisation. L'identité nationale et les Etats-nations projetés sont définis dès le début des mouvements nationalistes maghrébins comme arabo-islamiques, en référence au modèle mythique de la cité islamique homogène et au modèle jacobin français d'un Etat-nation centralisé, linguistiquement et culturellement unifié.

La langue berbère n'a en conséquence aucune place, tant dans les discours officiels que dans les pratiques institutionnelles. La diversité linguistique est considérée comme un danger pour la nation et l'usage de la langue amazighe doit donc être éradiqué pour parachever l'unité nationale.

Il faut noter cependant avec CHAKER (1998 a) que la situation doit être nuancée, selon les pays et notamment pour les cas algérien et marocain. L'anti-berbérisme apparaît plus marqué et plus violent en Algérie qu'au Maroc, en conséquence d'un arabisme plus militant dans le premier cas. Ces différences s'expliquent par le « poids différent qu'occupe la question de l'identité et de la culture dans le processus de construction de l'Etat marocain et dans les enjeux politico-idéologiques propres à ce pays » (*ibidem* : 23). Au Maroc, le rôle de l'arabisme et de l'Islam dans la définition de l'identité nationale est relativisé en vertu d'une forme de légitimité fondatrice qu'est la légitimité monarchique et qui « transcende tous les autres facteurs et établit un lien direct et personnel entre chaque Marocain et l'état incarné par le Roi » (*ibid.*).

Néanmoins, malgré le processus d'arabisation, et d'imposition symbolique, une partie des populations berbères a conservé sa langue. On peut relever avec CHAKER (1998 a : 17-21) un certain nombre de facteurs historiques pouvant être à l'origine du maintien de la langue amazighe : facteurs géographique, démographique, organisation agricole, sociale et politique.

Le premier facteur de résistance est l'isolement dans les zones de montagne par opposition aux régions de plaine qui ont permis la circulation et l'installation aisées des populations arabophones venues d'Orient et des agents du pouvoir.

La forte densité de population peut être considérée également comme une des causes du maintien des populations berbérophones, l'occupation humaine étant déjà suffisamment dense et ne permettant que difficilement l'intrusion d'éléments extérieurs, par opposition aux zones à occupation humaine plus clairsemée, où l'arabisation s'est développée plus facilement.

CHAKER (*ibid.* : 18) souligne que CAMPS voit dans « le système de production et d'appropriation des sols » un troisième facteur explicatif de résistance à l'arabisation. On observe de fait, une tendance au maintien de la berbérophonie dans les régions de tradition paysanne à fort ancrage terrien, à appropriation individuelle ancienne des terres (même s'il existe des formes de gestion et d'exploitation collectives). Par opposition, les zones d'arabisation anciennes et larges correspondent plutôt à des régions d'élevage pastoral, nomade ou semi-nomade, à des sociétés « agro-pastorales », où les liens du sang comptent plus que le lien à la terre. Dans le premier cas, les communautés paysannes occupent et exploitent de façon intensive le territoire, ce qui laisse peu de place aux intrusions extérieures. Dans le second cas, on a affaire à des groupes plus fluides, pour

lesquels les solidarités sont avant tout lignagères et où le nouveau venu peut s'infiltrer plus facilement physiquement et socialement par le jeu des alliances et de la parenté.

La nature de la structure sociale a pu également favoriser le maintien de la berbérophonie. La segmentarité généralisée des sociétés berbères anciennes a pu constituer un puissant moyen de défense contre l'intrusion extérieure. Mais ce facteur ne peut être déterminant que combiné avec un ou plusieurs des paramètres précédents : facteur de résistance dans les régions de tradition « paysannes », la segmentarité a pu au contraire être le vecteur de la pénétration arabe dans les régions « agro-pastorales ».

L'aspect politique, enfin, est avancé comme dernier paramètre explicatif. La majeure partie des zones berbérophones correspond de fait à des régions qui entretiennent depuis le Moyen Age des rapports conflictuels avec les divers pouvoirs centraux. La vie politique y est généralement autonome et l'influence de l'administration du pouvoir central et de la tradition urbaine arabophone n'y ont eu que rarement une influence directe.

Il faut ajouter à ces facteurs fondamentaux de multiples causes locales particulières. C'est le cas de la berbérophonie au Mzab, confortée par le particularisme religieux ibadhite ou encore le monde touareg dont certaines particularités relatives au mode de vie et à la culture, la matrilatéralité et l'organisation politique fondent une conscience identitaire ancienne et ont contribué au maintien de la langue berbère.

La plupart de ces facteurs historiques qui ont servi de rempart à l'arabisation ont irrémédiablement disparu. La langue et la culture ne sont plus protégées ni par la géographie ni par les formes d'organisation sociale traditionnelles. Le socle culturel berbère est menacé d'autant plus que l'exode rural massif des individus vers les villes à dominante arabe s'intensifie, que disparaissent les cellules et les modes de production anciens, que la scolarisation massive en langue arabe est généralisée et que les médias contribuent à homogénéiser culturellement la population.

Dans ces conditions, on aurait pu s'attendre à ce que la langue et la culture disparaissent inexorablement à plus ou moins long terme. Or la culture berbère a toujours véhiculé une tradition de résistance et de dissidence, qui ne s'est jamais tue. La définition d'un paysage culturel très éloigné de l'arabo-islamisme orthodoxe urbain n'a fait que s'accroître et le mouvement contemporain de construction et de reconstruction de l'amazighité, sur lequel nous allons revenir montre l'attachement des populations berbères à leur langue et à leur culture, revendiquées comme des « valeurs légitimes et d'avenir » (*ibid.*: 93). Nous terminerons ce développement en affirmant avec CHAKER, que la rupture avec le modèle arabo-islamique dominant paraît bien être « la caractéristique principale et permanente de l'identité berbère projetée et construite » (*ibid.* : 95).

## 2.1.2.2. La langue berbère

### 2.1.2.2.1. Diversité et unité linguistique

L'aire géographique berbérophone étant immense et les échanges linguistiques entre les différents groupes berbérophones n'ayant été que restreints jusqu'à récemment – le contact ayant été rétabli par le biais des mouvements de populations récents et des médias modernes : radio, disque, cassette, etc. –, chaque groupe emploie son ou ses parlers locaux qui ne sont guère utilisés que pour la communication intra-régionale. D'autre part, même s'il existe un alphabet, la langue berbère, n'a jamais bénéficié des avantages de l'écriture et n'a pas été promue dans le cadre d'une unité politique durable, elle n'a donc jamais fait l'objet d'un processus de normalisation et d'unification. Pour l'ensemble de ces raisons, la langue berbère se caractérise par une extrême fragmentation et ne peut être appréhendée que sous la forme d'un ensemble de parlers et de dialectes localisés. Cela dit, la recherche berbérissante occidentale a reconnu très tôt dans la grande variété des formes rencontrées les réalisations d'une même langue. La thèse de l'unité linguistique est posée bien avant la colonisation, dès les premières explorations linguistiques menées par Venture de Paradis en 1787 et publiées en 1844. Pour BASSET (1957), « la langue berbère, réalité purement linguistique, se réalise sous la forme d'un certain nombre de dialectes régionaux, qui eux-mêmes s'éparpillent en une multitude de parlers locaux » (d'après CHAKER, 1995 : 2291).

Du point de vue de la description linguistique, seul le parler présente une homogénéité linguistique quasi parfaite et peut donc être susceptible d'être décrit. Il correspond normalement à l'usage d'une unité sociologique élémentaire, village ou tribu. Le dialecte, quant à lui, peut présenter des variations linguistiques parfois considérables, notamment lorsque son domaine d'extension est important (c'est le cas des ensembles tachelhite, tamazighte, kabyle ou encore touareg). De ce fait, il est très difficile d'en réaliser une description linguistique homogène, les parlers situés dans les parties extrêmes opposées de la région pouvant connaître des divergences importantes, de nature structurale même. Pourtant le dialecte existe bien, mais d'abord comme réalité sociolinguistique, fondée, d'une part, sur la pratique réelle d'une intercompréhension, et en conséquence l'existence d'un patrimoine littéraire commun, et d'autre part, la conscience collective d'une intercompréhension immédiate, qui se traduit par l'existence d'une appellation spécifique du dialecte (d'après CHAKER, *ibidem*). Notons avec CHAKER (*ibid.*), encore, que ces paramètres sociolinguistiques ne sont pas toujours d'une netteté absolue, et plus particulièrement aux franges : l'intercompréhension est une notion relative et entre deux parlers éloignés d'un même dialecte, elle peut parfois être problématique.

La notion de « langue berbère » est donc une abstraction linguistique et non une réalité sociolinguistique identifiable et localisable, mais dans l'ensemble des parlers, on relève des traits linguistiques communs, qui en garantissent l'unité. Pour CHAKER,

malgré la dispersion géographique, malgré l'absence de pôle de normalisation et en dépit de la faiblesse des échanges entre les divers groupes, les données structurales fondamentales restent les mêmes partout : le degré d'unité (notamment grammaticale) des parlers berbères est tout à fait étonnant eu égard aux distances et vicissitudes historiques (1995 : 2292).

Les premiers berbérissants kabyles, dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, réfèrent à cette unité linguistique pour affirmer une option « pan-berbériste » qui dépasse les frontières régionales. A ce titre, leurs travaux portent sur d'autres régions que la leur. On observe au sein du mouvement berbéro-nationaliste, dans les années 1930-1950, en Algérie, une tendance similaire à référer à l'ensemble linguistique et culturel berbère et ce sont les acteurs de ce mouvement qui vont initier l'introduction de néologismes pour désigner la globalité berbère, notamment les termes « amazighe »/« tamazighte », inconnus jusqu'alors en Kabylie.

Pour en revenir aux données linguistiques, les divergences entre les dialectes sont presque toujours superficielles et ne permettent pas d'en établir une distinction tranchée. La plupart des critères de différenciation, qu'ils soient phonologiques ou grammaticaux, se distribuent de manière entrecroisée à travers les dialectes. Il n'y a pas, à l'intérieur de l'ensemble berbère, « de faisceaux d'isoglosses<sup>25</sup> nets qui permettraient de fixer des frontières étanches entre les différentes variétés » (CHAKER, 1995 : 2292-2293). Pour ce dernier, l'ensemble linguistique berbère se caractérise par « l'enchevêtrement et [...] la transition douce », ce qui signifie, par exemple, qu'aucun fait structural marquant du kabyle n'est exclusivement kabyle ni qu'aucune tendance lourde de la tachelhite n'est absolument inconnue dans les autres régions berbères et vice versa (*ibidem* : 2293). Seuls le touareg et les parlers les plus périphériques (en Libye, Egypte et Mauritanie) présentent un ensemble de caractéristiques linguistiques spécifiques qui pourraient éventuellement justifier qu'on les considère comme des systèmes autonomes, mais il s'agit, là aussi, presque toujours, plus de modalités particulières de réalisation que de véritables différences structurales.

Signalons, néanmoins, l'élaboration de dictionnaires concernant des zones dialectales particulières : DALLET (1982) pour le kabyle, DE FOUCAULD (1951) pour le touareg, TAÏFI (1991) pour le tamazighte et EL MOUNTASSIR (2003) pour les verbes en tachelhite, notamment. Pour TAÏFI, « chacun des dialectes forme une unité linguistique homogène qui recèle un certain nombre de caractéristiques suffisant pour le distinguer de l'autre » même si « les parlers [...] présentent dans les faits, des spécificités phonétiques, morphologiques et lexicales » (1988 : 23). Pour ce dernier, la confection d'un dictionnaire pan-berbère ne sera réalisable qu'à partir d'études lexicographiques les plus exhaustives possibles, portant dans un premier temps sur les dialectes<sup>26</sup>. Il faut préciser que c'est en matière de lexique que la divergence entre les dialectes berbères est la plus marquée et la plus immédiatement apparente.

<sup>25</sup> - On appelle « lignes isoglosses » ou d'« isoglosses » les frontières des caractères dialectaux.

<sup>26</sup> - Notons que Taïfi est en plein travail d'élaboration d'un dictionnaire du vocabulaire berbère marocain (tamazighte, tachelhite et rifain).



Notons qu'il existe une tendance observable depuis une trentaine d'années chez certains auteurs francophones de parler de langues berbères au pluriel. Pour CHAKER (1995), les données strictement linguistiques ne peuvent justifier cette vision pluralisante, mais plutôt certaines considérations sociolinguistiques. Deux types de considérations peuvent être prises en compte pour comprendre cette interrogation. Les premières relèvent de la « conscience collective » et reviennent à poser la question suivante : les berbérophones se perçoivent-ils comme un ensemble unique ou comme des groupes humains segmentés et indépendants ? Le second type de considérations à prendre en compte relève des données géopolitiques et revient à se demander si les Berbères sont intégrés dans un « ensemble géo-politique suffisamment homogène pour que leur évolution et le devenir de leur langue soient communs ou divergents ? » (*ibidem* : 2293).

Pour CHAKER, ces deux interrogations exigent des réponses prudentes et nuancées. En ce qui concerne la conscience collective, il s'agit d'une donnée fluide, évolutive et qui se construit dans l'histoire. Dans la culture traditionnelle, il n'y a pas de conscience claire d'une unité pan-berbère mais les cadres de référence ne se limitent plus depuis bien longtemps à la culture traditionnelle, les groupes berbères sont désormais des sociétés politiques immergées dans le monde moderne.

Les données géopolitiques sont apparemment plus claires. La berbérophonie est répartie dans des Etats distincts (Algérie, Maroc, Niger, Mali, etc.) à divers régimes politiques (république, monarchie) et avec une insertion régionale ou mondiale divergente (Maghreb « arabe » pour l'Algérie et le Maroc, Afrique de l'Ouest et orbite française pour le Niger et le Mali) et des situations socioculturelles et économiques diverses. On pourrait donc légitimement admettre que les diverses réalités berbérophones sont intégrées dans des dynamiques autonomes et divergentes et qu'à terme, « il se constituera autant de "langues berbères" (au sens de normes instituées) qu'il y a de contextes géo-politiques » (*ibid.*). On peut donc imaginer une norme instituée du touareg, à base nigéro-malienne, une langue kabyle qui s'imposera comme seule norme instituée de l'Algérie du nord, et, sans doute, trois langues berbères au Maroc. Mais pour CHAKER, ce ne sont là que des hypothèses probables et nul ne peut présumer de l'avenir de la question berbère. Pour lui, aucun argument décisif ne s'impose pour rompre avec la vision classique unitaire de la langue et

sur ce point, la vision [...] française rejoint celle de la tradition arabe qui a toujours perçu et présenté les Berbères, malgré leur segmentation tribale extraordinairement complexe, comme un seul peuple, comme une nation unique et qui continue de parler elle aussi d'une (seule) langue berbère (1995 : 2294).

#### **2.1.2.2.2. L'alphabet berbère**

Les Berbères possèdent une écriture alphabétique (consonantique) qui leur est propre depuis l'Antiquité et qui a survécu à l'usage du punique, du latin, de l'arabe et du français. Les inscriptions les plus anciennes qui aient pu être datées remontent au VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C. (CAMPS, 1987 : 202). Cette écriture est attestée durant toute l'Antiquité, aux époques punique et romaine mais

semble sortie de l'usage au Maghreb avant l'établissement définitif des Arabes au début du VIII<sup>e</sup> siècle.

Sa disparition dans la zone nord du monde berbérophone se situerait donc entre les VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles après J.-C. mais son utilisation a perduré chez les Touaregs qui la dénomment « tiffinagh ». Cette écriture, appelée libyque, à l'époque antique, n'a jamais servi à fixer la mémoire historique ni à consigner la moindre littérature. Son usage était limité durant la période antique à des inscriptions funéraires et votives et pour les autres usages les Berbères ont eu recours au punique, au latin, à l'arabe ou encore au français. Chez les Touaregs, cette écriture a des fonctions essentiellement ludique et symbolique. Malgré la limitation de ses fonctions, il s'agit bien d'une véritable « écriture nationale » (CHAKER, 2004) berbère puisqu'on en rencontre des traces dans toute l'aire d'extension de la langue berbère.

L'origine et la datation de l'écriture berbère restent obscures et controversées, d'autant plus que depuis l'Antiquité, il existe plusieurs alphabets libyques : alphabets oriental, occidental, saharien ancien et les tiffinagh « récents » (CAMPS, 1987 : 201). L'hypothèse d'une genèse locale spontanée, sans aucune influence externe, doit certainement être écartée car il n'y a pas au Maghreb de tradition d'écriture pré-alphabétique (syllabique ou idéographique) qui autoriserait à retenir l'idée d'une formation totalement indigène et l'alphabet ne peut naître brutalement sans un long processus antérieur de perfectionnement à partir d'autres types d'écriture. Tout un faisceau d'indices objectifs semble indiquer une « formation endogène, sur la base de matériaux locaux non alphabétiques, sous l'influence forte d'un alphabet sémitique, probablement le phénicien ; une création par imitation en quelque sorte » (CHAKER, 2004), processus dont on connaît d'autres exemples avérés où des groupes humains, en contact avec d'autres peuples pratiquant l'écriture, inventent leur propre écriture.

A partir des années 1970, à l'initiative d'un groupe militant kabyle basé à Paris, « l'Académie Berbère », on assiste à une véritable renaissance de l'alphabet berbère qui est employé, dans une version fortement modernisée, pour la notation usuelle du kabyle. Le recours aux tiffinagh présente l'avantage de « marquer l'appartenance historique incontestable de la langue berbère au monde de l'écriture et d'assurer la discrimination maximale par rapport aux cultures environnantes, puisque cet alphabet est absolument spécifique aux Berbères » (CHAKER, 1998 a : 90). Alors que les Berbères ont toujours vu leur langue et leur culture dévalorisées par leur statut d'oralité, la réintroduction des tiffinagh – dont l'existence est attestée depuis la protohistoire – permet aux Berbères de ne plus être « catalogués parmi les Barbares et autres primitifs, pour qui la seule alternative est de se fondre dans les "grandes" cultures (écrites), en l'occurrence la culture arabo-islamique... » (*ibidem* : 91). L'engouement pour les tiffinagh s'est développé non seulement en Kabylie, mais aussi dans toutes les autres régions berbérophones (Maroc, domaine touareg), surtout dans les milieux militants et populaires et ce sont ces « néo-tiffinagh » qui seront adoptés par

l'institution marocaine comme alphabet officiel du berbère, par décision de l'Institut Royal pour la Culture Amazigh, nous aurons l'occasion d'y revenir.

### **2.1.2.3. Autres éléments de permanence**

Nous allons évoquer, ici, des éléments que l'on considère habituellement comme caractéristiques de la « permanence berbère » mais qui sont moins objectivables que ceux dont nous avons parlé précédemment. Cette « permanence » est ce qui définit l'originalité du Maghreb à la fois dans le monde arabe et dans le monde africain.

Pour CAMPS, elle est relative aux coutumes, aux manifestations artistiques, elle n'est pas évidente à caractériser dans la mesure où elle est plus ou moins marquée et ne saurait être présentée comme un facteur dichotomique permettant de séparer artificiellement « Arabes » et « Berbères ». Pour ce dernier, permanence ne signifie pas conservatisme absolu, elle consiste plutôt en

un maintien de traditions techniques d'autant plus durables qu'elles sont simples, en certains modes de penser, en des comportements sociaux ou artistiques enracinés dans le tréfonds du maghrébin et qui ressurgissent périodiquement alors que les cultures exotiques semblaient les avoir éliminés depuis longtemps. Les groupes berbères ne sont pas fermés à toute innovation, bien au contraire ils savent parfois les assimiler avec une étonnante rapidité, mais ils savent aussi les conserver, à tel point que bien des produits ou techniques, dont on peut suivre historiquement l'implantation en Afrique du Nord, sont devenus aujourd'hui authentiquement « berbères ».

Le Berbère acquiert volontiers mais abandonne difficilement : c'est ainsi que le Maghreb, surtout celui des montagnes est devenu un extraordinaire conservatoire de coutumes et de techniques (CAMPS, 1987 : 199).

Nous allons évoquer quelques-uns de ces éléments, parmi lesquels les éléments architecturaux, les productions artistiques, et les formes d'organisations sociales et politiques traditionnelles. Nous ne revenons pas sur les productions littéraires.

#### **2.1.2.3.1. Les productions artistiques**

L'art offre de nombreux exemples de cette permanence berbère, que de nombreux auteurs se sont complus à mettre en évidence. Nous relèverons suite à CAMPS, du point de vue architectural, les « tighremt » qui sont des châteaux en terre et en pierre du sud marocain et les « agadir » (appellation dans le sud marocain), greniers collectifs, qui ont des fonctions économiques et parfois défensives et que l'on retrouve dans les diverses régions semi arides et arides du Maghreb.

La poterie rurale modelée en céramique est une autre forme d'art, qui « révèle les caractères propres et la permanence extraordinaire des techniques dans le monde berbère » (*ibidem* : 206). De fait, cette poterie garde des caractères très archaïques dans sa morphologie et son décor. La technique utilisée est la même que celle utilisée dans la protohistoire et les formes rappellent celles

des poteries des pays méditerranéens de l'Age du bronze et de l'Age du fer, particulièrement celles de Sicile et d'Italie. Le décor, exclusivement géométrique et presque toujours rectilinéaire, mais très varié selon les localités, voire les familles, est lui aussi archaïque et présente de fortes ressemblances avec celui que l'on trouve sur les poteries préhistoriques et protohistoriques de la Méditerranée centrale. On retrouve ces céramiques dans la zone nord délimitée par une ligne qui part du sud tunisien, borde la région des Aurès puis remonte vers le nord pour suivre le bord méridional du massif tellien en Algérie et rejoindre l'Atlantique en passant au nord-ouest de Meknès. Leur répartition ne paraît obéir à aucun impératif d'ordre géographique ou ethnique. Elle n'est pas liée à une forme de climat, puisqu'on la trouve aussi bien dans le sud tunisien que dans des régions arrosées, elle est fabriquée aussi bien par des montagnards que par des gens des plaines et par des berbérophones que par des arabophones. Pour CAMPS, cette céramique tirerait ses origines de la Sicile et de la péninsule italienne, leur aire d'extension coïncidant en effet avec la zone d'influence romaine, dans son extension maximale au III<sup>e</sup> siècle (*ibid.* : 210-212).

Ainsi présente dans les régions très diverses où l'influence culturelle de la Méditerranée fut toujours prédominante, la céramique modelée et peinte du Maghreb ne mériterait guère le qualificatif de berbère [...] puisqu'une grande partie des Berbérophones l'ignorent au Maroc et au Sahara, et que, ailleurs elle est aussi produite par des groupes arabisés depuis longtemps. Elle est, cependant, le symbole vivant d'un conservatisme technique et esthétique nord-africain qui plonge ses racines dans les siècles antérieurs à l'Histoire. C'est donc un exemple de « permanence berbère » (*ibid.* : 212-213).

Nous mentionnerons également, suite à CAMPS, le cas des coffres kabyles. Le décor des coffres, œuvre masculine, diffère de celui des poteries. On y retrouve un certain nombre de motifs comme les rosaces – parmi lesquelles on retrouve fréquemment l'hexagramme à six pétales – mais aussi la croix équilatérale boulée inscrite dans un réseau curviligne qui épouse ses contours, qui est un motif spécifiquement berbère (d'après CAMP, *ibid.* : 215). Ces motifs, présents également sur les portes sculptées, témoignent eux aussi d'une permanence stylistique mais d'inspiration plus citadine et savante. Deux coffres retrouvés dans des tombes puniques, identiques par leur forme et leur dimension aux productions beaucoup plus récentes, permettent d'affirmer l'existence d'un « style kabyle » qui aurait « plus de deux mille ans d'existence » (*ibid.* : 216).

Toujours dans le domaine des productions artistiques, nous évoquerons encore le cas des bijoux, qui révèle d'autres aspects de l'archaïsme et du conservatisme technique. Pour CAMPS, les bijoux maghrébins se rattachent à divers ensembles. Le premier grand ensemble, qui diffère des autres productions par ses formes et ses décors est celui de l'orfèvrerie touareg, « somme toute peu méditerranéenne », « dans laquelle un apport africain s'est surajouté à un fonds "berbère" » (*ibid.* : 217). L'autre grand ensemble, que CAMPS appelle la « bijouterie rurale du Maghreb » – bien qu'issue d'un fond commun – prend deux formes différentes : la bijouterie moulée et à découpage ajouré et la bijouterie émaillée. La bijouterie moulée fut, presque partout au Maghreb, l'œuvre des

artisans juifs qui circulaient dans le pays, ce qui explique la très grande unité de ces productions, même si on relève certaines typicalités selon les régions. Il est difficile, selon CAMPS, de « faire le partage entre ce qui peut dépendre d'un vieux fonds berbère et les apports bédouins plus récents » (*ibid.* : 219). L'orfèvrerie émaillée ne se rencontre qu'en des points localisés au Maghreb (en Kabylie au XIX<sup>e</sup> et dans la première moitié du XX<sup>e</sup>, en Tunisie à Moknine et Jerba et à Tiznit, la production tendant à diminuer voire disparaître au Maroc et en Tunisie), contrairement aux bijoux moulés qui sont connus partout au Maghreb. Son originalité réside dans l'émaillage et dans les formes de bijoux et dans les agencements de parure, qui « constituent le fonds même de toute l'orfèvrerie berbère du Nord » (*ibid.* : 221). La technique de l'émaillage aurait été introduite vraisemblablement par les Andalous à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, qui l'auraient eux-mêmes hérités des Wisigoths et que les Arabes auraient maintenue et enrichie au fil des siècles. Cette technique, d'abord citadine, s'est ruralisée et perpétuée en pays berbère.

Et voilà comment, par une étrange aberration de l'Histoire, une technique orientale, née quelque part dans le nord de l'Iran, véhiculée à travers les plaines européennes par les Germains, a survécu pendant plusieurs siècles dans l'extrême occident ibérique avant de pénétrer, à l'époque moderne en Afrique du Nord. Par leur somptuosité barbare ces bijoux restent, en plein XX<sup>e</sup> siècle, des oeuvres médiévales.

Plus étrange encore est la totale intégration, en un temps relativement court, d'une technique qui fut successivement sassanide, wisigothique, mudéjar avant de devenir authentiquement « berbère ». En cela encore, la permanence berbère semble surtout faite d'une incroyable perméabilité aux apports extérieurs, mais ceux-ci sont d'autant plus facilement acceptés qu'ils subissent une véritable assimilation qui donne aux produits achevés une touche berbère aussi indéfinissable qu'indéniable (CAMPS, 1987 : 224).

### 2.1.2.3.2. Les formes d'organisations politiques

Concernant ce second point, nous évoquerons en premier lieu, suite à CAMPS, toujours, le cas d'une sorte de « république villageoise » (1987 : 224), la plus caractéristique et la plus répandue chez les sédentaires, qui consiste en ce que le pouvoir de décision appartient à la *Djemaa*. Il s'agit d'une assemblée du peuple où seuls les anciens et les chefs de famille ont le pouvoir de parole. CAMPS parle de « démocratie de principe » (*ibidem* : 225) dans la mesure où deux ou trois familles emportent toujours les décisions. Ces dernières concernent l'ensemble de la vie communale : la *Djemaa* est à la fois cour de justice (elle prononce les sentences et règle les litiges), conseil municipal (elle décide des contributions et des travaux d'intérêt général) et cour souveraine (elle détermine les relations avec l'extérieur qu'il s'agisse des autres villages appartenant à la même tribu, des autres tribus ou des conquérants arabes, français et turcs).

La puissante cité numide de Dougga (actuelle Tunisie), qui fut, au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., une des principales villes du royaume de Massinissa, est une autre forme d'organisation municipale à une échelle plus vaste. On y trouvait un conseil formé par les principaux chefs de famille, un roi élu

pour une durée de an, et trois magistrats. Parmi ces hommes de lois, deux sont des sortes de « présidents du conseil », mais la fonction du troisième reste obscure, les inscriptions en libyque qui lui sont relatives n'ayant pas été traduites en punique. Le fait que cette dernière fonction n'ait pas été traduite, pas plus que celles de deux autres personnages clés – pour lesquels certains proposent d'y voir la fonction de « grand prêtre » – indique que celles-ci n'ont pas d'équivalent dans l'organisation des villes phéniciennes. L'organisation de ces cités semble donc devoir peu aux Phéniciens. Les principales villes numides recevront, sous la domination des descendants de Massinissa, une administration calquée sur les institutions puniques mais on retrouve, dans certaines cités, ce modèle d'organisation particulier, encore présent à l'époque romaine (d'après CAMPS, *ibid.* : 226-227).

Pour CAMPS, les républiques, qu'elles soient villageoises ou citadines, ne sont pas le fondement du pouvoir. Celui-ci appartient à un regroupement plus important, tribu ou confédération et ce sont ces groupements qui au cours des siècles tentèrent de constituer des états (*ibid.* : 229). L'auteur donne, comme exemple de ces puissantes organisations tribales, la confédération des *Ait'Atta* dans le sud-est marocain, dont les différents groupes se réclament d'un ancêtre commun et dont on peut relever l'existence dès le XVI<sup>e</sup> siècle (*ibid.* : 229-231). Leur organisation politique repose sur deux piliers : une sorte de district fédéral, espace sacré et cinq *khoms*, qui sont des subdivisions à l'intérieur de la confédération. Cette dernière avait un chef suprême élu chaque année dans un *khom* différent par les membres des autres *khoms*, pour éviter que les clans les plus puissants prennent le pouvoir. A l'intérieur de chacun des *khoms*, était élu un chef qui gouvernait avec l'assistance d'un conseil. Ce mode d'organisation segmentaire quinaire se retrouve en plusieurs lieux au Maroc et on en signale une application en Kabylie dans le dernier tiers du III<sup>e</sup> siècle.

Les exemples de ces puissantes tribus qui en contrôlent d'autres et prennent la tête de confédérations ne manquent pas durant l'Antiquité et encore plus au Moyen Age. C'est le cas des Kétama qui arrivent à établir un puissant royaume au IX<sup>e</sup> siècle.

Il faut remarquer, avec CAMPS, que l'époque contemporaine connaît encore de « tels organismes tribaux renfermant dans leur structure des potentialités d'état » (*ibid.* : 234). La société touareg et plus particulièrement celle des *Ihaggaren* qui ont donné leur nom aux pays qu'ils occupent (Ahaggar, Hoggar), a exercé sa domination sur un territoire immense. Les Touaregs du Hoggar sont divisés en deux classes : la classe aristocratique – dont est issu le chef suprême, l'*Amenokal* – et la classe des tributaires, qui regroupe de nombreuses tribus à assise territoriale et assure la survivance de la classe aristocratique. La classe des tributaires se divise en deux ensembles selon que les tribus ont été anciennement soumises ou qu'elles ont été intégrées récemment à l'ethnie touareg. A côté des deux principales classes, d'autres catégories complètent la société des *Ihaggaren* : les artisans qui constituent une caste assez fermée ; celle des fils d'esclaves peu importante ; les *tolbas* qui assurent l'enseignement religieux et les cultivateurs, arrivés au XIX<sup>e</sup>

siècle, qui sont devenus peu à peu propriétaires et sont aujourd'hui plus riches et plus nombreux que les anciens suzerains. Cette société fortement hiérarchisée, organisée au seul profit du groupe conquérant, a à sa tête l'Amenokal, qui paraît avoir conservé les « pouvoirs des rois paléoberbères » (*ibid.* : 235). Il reçoit des tributs des vassaux, perçoit des droits des caravanes qui traversent son territoire et des redevances des cultivateurs, qu'il a la charge de répartir. Il gouverne et rend la justice avec l'aide d'un conseil duquel il s'entoure et consulte les femmes nobles qui jouissent d'une grande liberté et de considération dans les prises de décision importantes. Une assemblée du peuple composée des hommes nobles et des vassaux, qu'il convoque régulièrement et où chacun a le droit de parole, contrebalance l'autorité que pourrait prendre tel ou tel de ses parents, rival potentiel. C'est de cette assemblée qu'émane véritablement le pouvoir. Cette société étonnamment archaïque, d'essence guerrière a été totalement déstructurée suite à la conquête française. Le commerce caravanier a été fortement affaibli, la conquête militaire du Sahara a rendu impossible toute forme de razzia, les cultivateurs se sont émancipés progressivement, ce qui a considérablement réduit les sources de revenus des touaregs. Celles-ci se sont vues réduites à celles liées à l'élevage des troupeaux, aux prélèvements sur la production des jardins et au commerce du sel, avant de disparaître peu à peu après l'Indépendance. Le dernier amenokal est mort en 1975 et n'a pas été remplacé. Avec lui, ce sont les nobles touareg et leur mode de vie qui s'éteint (d'après CAMPS, *ibid.* : 234-237).

Pour en revenir à la permanence d'une organisation politique, « l'observation de la société berbère, sous sa forme villageoise ou sous celle de la tribu, donne l'impression d'une très grande continuité que seuls les bouleversements économiques de l'époque contemporaine sont arrivés à entamer » (*ibid.* : 237). Les Etats maghrébins qui se sont constitués au cours de l'histoire ne jouissent pas d'une telle stabilité, ils ont été bien souvent des assemblages de tribus et de territoires qui ne durent que tant qu'ils prennent de l'expansion.

Pour CAMPS, divers facteurs peuvent expliquer la faiblesse du pouvoir d'ordre étatique. Il évoque tout d'abord les règles ou l'absence de règle de transmission du pouvoir. Le principe de l'hérédité patrilinéaire n'est pas un principe originel dans la société berbère et n'apparaît que lorsque l'état semble s'organiser sur des bases plus stables. En second lieu, les tribus qui constituent les Etats ne sont elles-mêmes pas stables et les recompositions qui les animent au gré des associations, des adoptions, des alliances et fluctuations politiques diverses ont pour effet d'affaiblir le pouvoir politique. Pour preuve de ce fractionnement, on relève une structuration de cette forme d'administration entre d'une part les tribus « maghzens », gouvernables et fidèles et d'autre part, notamment au Maroc, la zone de « siba » (dissidence), dans laquelle l'administration échappe au sultan, bien que les principaux chefs traditionnels se reconnaissent comme ses vassaux (CAMPS, *ibid.* : 241). On retrouve cette même organisation entre tribus fidèles et dissidentes dans la dynastie fatimide au X<sup>e</sup> siècle et dans les empires berbères des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, et semblerait-il dans le

royaume numide avant la domination romaine. CAMPS signale, en troisième lieu, des clivages qui interviennent entre les tribus et le pouvoir politique instable et qui ont pu favoriser une certaine forme d'anarchie, que sont les *çoffs* ou *leffs* au Maroc. Les tribus adhèrent, en effet, à des sortes de ligues (les *çoffs*) qui se révèlent d'une grande permanence, ces dernières établissent des « clivages horizontaux à travers les fédérations et les tribus, regroupant fractions et grandes familles dans des alliances parfois plus durables que les structures initiales » (*ibid.* : 242-243). Ils répondent à des clivages sociopolitiques « dont l'origine se perd dans la nuit des temps, mais qui sont ravivés périodiquement par des conflits internes ou externes aux états » (*ibid.* : 242). Ces alliances sont confirmées par des pactes qui établissent entre les tribus des liens de parenté fictive.

Ainsi, la société berbère en multipliant les pactes et les assurances, d'individu à individu et surtout de groupe à groupe, a secrété elle-même les remèdes qui, sans éliminer les ferments de désordre, réussissent tout de même à limiter leur développement. Le modèle politique ainsi proposé est une anarchie équilibrée (CAMPS, 1987 : 244).

### 2.1.2.3.3. L'organisation sociale

Dans la société berbère traditionnelle, ce qui importe pour les individus est de s'insérer pleinement dans le milieu familial, son *çoff*, son village et sa fraction. L'esprit de solidarité est primordial et est à l'origine du principe de « touzia », « corvée collective librement consentie au bénéfice du groupe ou d'un chef de famille » (CAMPS, *ibidem* : 244). Ce principe s'applique à toute sorte de travaux, que ce soient la construction d'un bâtiment, la réfection d'un chemin, le creusement d'un canal d'irrigation ou encore les travaux agricoles importants comme la moisson ou le battage.

Les coutumes régissant la vie sociale n'ont été, dans certains groupes berbères, que faiblement influencées par le droit musulman. Il n'y a pas un droit coutumier berbère mais une grande variété de règles qui organisent le droit privé.

Concernant le statut de la femme, c'est dans le mariage que l'influence du droit musulman est la plus sensible même si des coutumes particulières subsistent dans de nombreuses régions. C'est le cas, par exemple, au Maroc dans certains groupes *brabers*, où la femme a le droit de demander à son mari de la répudier, ou, encore, dans le Haut Atlas oriental, où les vingt plus proches parents ont un droit de préemption sur la jeune fille pubère – droit qui se limite souvent dans la pratique – alors que dans le monde arabe, seul le cousin germain a ce privilège.

La femme n'a pas partout le même statut dans le monde berbère mais on considère généralement qu'il est « moins favorable que celui prescrit par le droit coranique » (*ibid.* : 245). Cependant, il ne faut pas, selon CAMPS, exagérer son caractère inique. Le sort de la femme kabyle par exemple qui est très dur – elle ne pouvait non seulement pas hériter mais faisait en quelque sorte partie de l'héritage – en est un cas extrême. A l'inverse, on a souvent exagéré l'indépendance et la liberté de la femme touareg, qui joue effectivement un rôle éminent dans la société et jouit d'une certaine liberté mais est également privée du droit de succession (*ibid.*). L'exclusion de la femme, « qui est



générale en pays berbère et correspond à une pratique préislamique s'explique par le seul souci de sauvegarder le patrimoine familial » (*ibid.* : 246).

Nous évoquerons, encore avec CAMPS, l'importance de la coercition et de la défense du microcosme que sont le village ou la tribu dans le droit coutumier. L'emprisonnement étant inconnu et le meurtre donnant lieu à une vendetta ou un substitut monnayé, le droit pénal berbère définit surtout des amendes. Une jurisprudence s'est donc constituée et fut souvent mise par écrit, en général en caractères arabes : c'est le cas des *Izrefs* dans les groupes brabers, des « chartes d'Agadir » en zone tachelhite qui datent pour certaines du XIV<sup>e</sup> siècle ou encore des *qanouns*, en Grande Kabylie, qui définissent avec précision chaque manquement et sa sanction. Il est à noter que certains de ces *qanouns* kabyles furent rédigés en langue française dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ce qui apporte la preuve de la pénétration étrangère, mais il est à signaler aussi que les prescriptions formulées étaient étrangères au droit pénal français que l'administration coloniale introduisait au même moment dans le pays (*ibid.* : 246).

La vie en société, tout en étant de façon incontestable basée sur la solidarité à l'intérieur du groupe, implique aussi « du fait de la juxtaposition des unités familiales dans un espace défini, des risques constants de friction entre elles et entre les individus qui la composent » (*ibid.*). Il faut ainsi être toujours aux aguets, être prêt à défendre son intégrité tout en ne portant pas atteinte à celle des autres. Cette tension est constante et explique un certain nombre de comportements. Ainsi pour CAMPS, le Berbère « a le nez chatouilleux » : le « “nif” (nez) est, pour le Kabyle, aussi sensible que l'honneur d'un gentilhomme du Grand Siècle » (*ibid.* : 247). Ainsi pour ne pas perdre la face, l'individu consentira des sacrifices inouïs, sa famille supportera les pires privations. Ce sens aigu de l'honneur concerne avant tout la famille et en particulier les femmes, mais aussi les affaires courantes, où l'on ne saurait être ridiculisé par un compétiteur ou un adversaire. Ainsi le vol d'un panier de figues, la détérioration d'un instrument ou encore le bris d'une clôture vont entraîner des ripostes, qui pourront aller dans le pire des cas, jusqu'au meurtre, et conduire à de terribles querelles familiales. La vendetta n'est pas proprement berbère, ni même méditerranéenne mais elle a atteint au Maghreb un niveau de férocité rarement aussi affirmé ailleurs, la vengeance pour crime de sang étant un devoir imprescriptible. La pratique de la vendetta, qui semble faire si bon marché de la vie, est cependant « liée à une profonde conscience de la valeur de l'être humain » (*ibid.* : 249). Dans de nombreux groupes berbères, comme chez les Arabes et bien d'autres peuples, la coutume prévoit cependant un versement compensatoire, sous forme d'argent, de troupeaux ou d'autres biens, qui fait qu'une fois le rachat du sang versé, le droit de poursuite s'arrête.

La valeur de l'homme et la force de travail ou de combat qui l'accompagne est reconnaissable dans certaines pratiques qui consistaient, par exemple, dans un groupe du Haut atlas marocain, à ce que le clan de la victime reçoive une femme du clan du meurtrier jusqu'à ce qu'elle mette au monde un garçon. Chez les Brabers du Maroc central, un contrat stipulait l'adoption temporaire, dans une famille, d'un étranger, à qui l'on donnait une femme de la tribu, généralement la fille du chef de

famille. L'homme pouvait abandonner cette femme à la fin du contrat, mais dans les faits un mariage légalisait souvent cette union et cette adoption, l'intérêt de ces contrats étant d'attirer et de retenir, dans une société qui ignorait le salariat, « la principale source de richesse : l'Homme lui-même » (CAMPS, 1987 : 250).

Pour terminer ce développement sur ce que recouvre le concept d'amazighité, nous retiendrons, en premier lieu, le critère objectivable de la langue et de ce qui est produit de cette langue. La plongée dans le passé préhistorique et historique du Maghreb permet de rendre compte du caractère fondamental de l'amazighité dans cette partie du monde, que l'on se place des points de vue anthropologique, technique, politique, social, artistique ou linguistique, une permanence que l'on découvre sous les différentes strates culturelles, qu'elles soient punique, latine, vandale, byzantine, arabe, turque, espagnole ou française. Pour CAMPS, se borner à reconnaître le rôle des Berbères comme faisant acte de « résistance » est faire œuvre de simplification abusive, il faudrait en fait inverser les prémisses et

demander comment des populations aussi malléables aux cultures étrangères, au point que certaines sont devenues tour à tour puniques, romano-africaines, arabes, ont pu rester aussi fidèles à leurs coutumes, à leur langue, à leur traditions techniques, en un mot rester elles-mêmes. C'est cela être berbère (1987 : 12).

## **2.2. Le mouvement de revendication identitaire**

Nous allons nous intéresser au mouvement de prise de conscience de cette amazighité, à la façon dont celle-ci a fait l'objet d'une réappropriation par les individus, qui redéfinissent l'identité amazighe dans sa spécificité afin que celle-ci fasse l'objet d'une reconnaissance institutionnelle, reconnaissance qui permettrait sa survie. Le concept d'amazighité est devenu l'objet d'un discours d'identité qui se veut éminemment politique. Nous allons commencer par retracer dans les grandes lignes l'historique du mouvement identitaire en Algérie et au Maroc, nous nous questionnerons à cette occasion sur la construction du discours d'identité et traiterons des différents aspects liés à l'institutionnalisation de la langue.

### **2.2.1. Prise de conscience de l'amazighité et développement de la revendication identitaire en Algérie**

Nous allons nous intéresser, en premier lieu, au cas de l'Algérie parce que c'est dans ce pays que s'est développé le mouvement de revendication identitaire avec le plus de visibilité. Pour CHAKER, le sentiment identitaire berbère a des racines historiques anciennes et se manifeste bien avant l'époque contemporaine, cependant ce n'est que vers la fin du XIX<sup>e</sup> qu'apparaît en Kabylie

« un discours berbère » et « une image de soi de type moderne » (1998 a : 30). C'est la diffusion d'un savoir scientifique sur le Maghreb par l'université française qui transforme les référents historiques, culturels et linguistiques. De fait, la conscience communautaire qui s'appuyait sur un système de références traditionnelles (tissu de relations tribales, organisation politique acéphale, tradition littéraire vigoureuse, pôles symboliques tels que les confréries et les saints locaux) va se référer désormais à la langue, à l'histoire ancienne et la berbéricité du Maghreb.

Les pionniers de ce mouvement sont des instituteurs kabyles, formés à l'Ecole française. L'éveil identitaire est avant tout culturel et emprunte la voie de la production scientifique dans les domaines de la langue, de la littérature et de l'histoire (ébauches de grammaire, de dictionnaires, recueils de poèmes, études ethno-historiques). Ces travaux s'opposent aux thèses dominantes notamment en ce qui concerne le patrimoine littéraire, jugé « pauvre, primitif, frustré, répétitif, servile par rapport aux modèles arabo-islamiques » (*ibidem* : 33) par les berbéricisants français (Hanoteau et Basset, notamment). Les instituteurs diffusent l'écrit dans la société kabyle et ce mouvement de « sensibilisation au patrimoine et à l'écrit berbère » permet de toucher des couches non négligeables de la société, jusqu'à une population d'instruction très moyenne<sup>27</sup>.

Au niveau politique, on relève, entre 1945 et 1950, une véritable poussée berbère au sein du mouvement nationaliste algérien. Des militants kabyles, se situant « à l'intersection d'un nationalisme radical de type moderne (laïque) et de la tradition culturelle spécifiquement berbère », – que CHAKER qualifie de « berbéro-nationalistes » (*ibidem* : 37) – se réfèrent à la tradition kabyle et affirment leur spécificité berbère, notamment par la production de chants engagés en langue kabyle. Les références sont à la fois celles d'un nationalisme indépendant et radical et celles de l'identité historique et culturelle berbère du Maghreb : personnages historiques berbères tels que Massinissa, Jugurtha et la Kahéna, symboles de résistance, valeurs kabyles de l'honneur du groupe, de la fidélité aux aïeux, référents ethniques berbères, références à la langue berbère, etc.

On ne relève plus, ensuite, jusqu'à l'indépendance, d'expression politique du courant berbère mais, d'après CHAKER, il a existé durant la guerre d'indépendance « une ligne de clivage sourde entre “arabes” et “kabyles” au sein des instances dirigeantes du F. L. N. [Front de Libération national] - A.L.N. [Armée de Libération nationale] » (*ibid.* : 40). Certains dirigeants kabyles seront peu à peu marginalisés et pour certains supprimés physiquement. Après l'indépendance en 1962, la politique d'arabisation commence à se mettre en place et toute tentative de revendication berbère est réprimée. En 1963, une insurrection a lieu en Kabylie, qui se perçoit comme « une minorité agressée et (politiquement) dépossédée d'une victoire (l'indépendance) dont elle s'estimait l'acteur principal » (*ibid.* : 42).

<sup>27</sup> - Notons, dans cette même veine culturaliste, le rôle des écrivains de langue française (Jean et Taos Amrouche, Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri) qui ont œuvré à la promotion de la culture berbère par l'ancrage régional de leurs écrits (d'après CHAKER, 1998 a).

A partir de 1965-1966, s'organisent dans la jeunesse algérienne en Kabylie, à Alger et à Paris, des pôles de regroupement engagés dans un travail culturel et pédagogique autonomes qui mettent en place progressivement des enseignements, des publications et des activités d'animation culturelle. Pour CHAKER, deux courants se dessinent jusqu'à 1980, dans ce mouvement berbère : le « berbéro-activisme » et le courant « berbéro- universitaire » (*ibid.* : 44 - 45).

Le premier s'organise autour de l'Académie berbère (« Agraw Imazighen »), fondée en 1967 à Paris. Son discours, prônant une « nation berbère » résistant à la domination arabe, est fortement politisé, volontariste et marqué par le pan-berbérisme et l'anti-arabisme. Ce courant, à la fin des années 1970, avait une forte implantation dans l'émigration kabyle et son influence était grande non seulement en Kabylie mais aussi à l'échelle de la berbérophonie, notamment au Maroc, par la diffusion d'un bulletin intitulé *Imazighen*. Ce dernier a contribué à la diffusion de l'alphabet berbère (version remaniée et adaptée au kabyle des tfinaghs), adopté pour la notation usuelle de la langue.

Le second courant plus « culturel » est incarné par des universitaires et particulièrement par l'action et l'œuvre berbérissante de Mammeri. Les axes principaux de son activité ont été l'enseignement de la langue, l'aménagement linguistique (cours de langue, littérature et civilisation berbère, néologie) et l'édition imprimée (périodiques, instruments didactiques et littérature moderne). Les nombreuses publications et les cours ont permis de stabiliser la notation usuelle à base latine du kabyle. Celle-ci a été, par la suite, le support d'une production conséquente (éditions de textes traditionnels, créations originales) et s'est répandue à partir de 1990 au Maroc et dans les autres groupes berbères.

A partir des années 1970, la situation berbère va se tendre rapidement en Algérie : menaces, suppression du cours de berbère de Mammeri, incidents violents et arrestations. Les militants qui jusqu'alors s'étaient investis dans le travail de promotion de la culture « acquièrent la conviction que leur action a besoin d'un cadre organique et doit s'inscrire dans une perspective politique précise » (CHAKER, 1998 a : 46). Un certain nombre de militants rejoignent donc le parti politique du FFS. L'ensemble de la mouvance berbère n'y adhère pas pour autant et la majorité des militants le quittera à partir de 1982, pour rejoindre à partir de 1989, un nouveau parti « Rassemblement pour la Culture et la Démocratie ». En réalité, à partir de 1965, la politisation effective qui s'opère est « à la fois plus profonde et moins organique » (*ibid.* : 47). Le courant berbère va dessiner progressivement « un projet de société laïque et démocratique, pluraliste aux plans linguistiques et culturels » (*ibid.* : 48), la « sensibilité berbère » qui était, à la base, la référence d'une élite (culturelle ou/et politique) va imprégner peu à peu l'ensemble du tissu social kabyle (*ibid.*).

Le véritable tournant du mouvement amazighe en Kabylie a lieu au printemps 1980, événement qualifié de « printemps berbère », dont les échos ont gagné par la suite l'ensemble de l'Afrique du Nord. Pour CHAKER, il a été « l'indice de l'éveil des consciences et de l'émergence d'une pensée et d'une expression autonomes dans un pays dont le souci permanent avait été de maintenir à tout

prix une façade d'unanimité » (1998 a : 52). L'interdiction d'une conférence que devait tenir Mammeri, le 10 Mars 1980, sur la poésie kabyle ancienne, a été le déclencheur de l'expression du mécontentement qui grondait dans la société kabyle. La communauté universitaire a entrepris un certain nombre de démarches (pétitions, lettre ouverte, manifestations, etc.) pour revendiquer la liberté culturelle et exiger la reconnaissance de la dimension amazighe en Algérie. Un bras de fer s'est instauré entre les autorités et la communauté universitaire, ce qui a provoqué l'intervention des forces armées algériennes pour mettre fin à l'occupation de l'Université de Tizi-Ouzou. L'opération s'est soldée par plusieurs blessés et nombre d'arrestations. Suite à cette action, la grande majorité de la population kabyle a participé au mouvement de revendication et des manifestations, d'une ampleur inédite, se sont succédées pendant plusieurs semaines dans toute la Kabylie. Ce mouvement de protestation n'est pas fondamentalement le fait des intellectuels et des universitaires mais il révèle la jonction entre les intellectuels militants, qui en ont assuré la coordination, et la population kabyle (d'après CHAKER, 1998 a : 57). Cette conjonction a permis une mobilisation sans précédent, à la faveur de laquelle « le courant berbère a pu s'exprimer très largement et ouvertement » pendant plus d'une année (*ibidem*).

Après 1980, on relève plusieurs phases dans l'action du mouvement berbère. Une première période « chaude » se caractérise par un fort activisme et d'importantes manifestations publiques pour exercer une pression sur les autorités afin d'obtenir un geste d'ouverture, mais en retour, la politique d'arabisation se durcit. A partir de ce moment, le mouvement culturel s'organise pour durer et s'engage dans un travail de fond : publication de revues « a-légales (revue *Tasfut*), mais plus ou moins tolérées », mise en place de groupes de travail pour la planification linguistique (élaboration de lexiques techniques) et organisation discrète de cours de formation à la langue berbère. Le contact avec la « base » et l'assise populaire est réactualisé lors de rassemblements pacifiques.

Pendant toute cette période, des arrestations, suivies de peines de prison, ont lieu régulièrement avec des épisodes plus durement répressifs (en 1985-1986 notamment) ainsi que des gardes à vues, des détentions arbitraires, des licenciements, des renvois d'établissement scolaires, des retraits de passeport pour cause de « berbérisme » (*ibid.* : 59-60). Malgré la pression et la répression, l'aspiration berbère est bien ancrée et la prise de conscience berbère en Kabylie est irréversible, d'autant plus que son audience a été portée sur la scène internationale. En effet, les événements du printemps berbère ont bénéficié de l'appui de relais externes : l'existence en immigration de pôles anciens et expérimentés et la couverture médiatique internationale importante ont eu pour effet de limiter la répression de la part des autorités algériennes et de porter la cause berbère hors des frontières de l'Algérie. Il faut souligner aussi, suite à CHAKER, le rôle positif joué par les berbérophones eux-mêmes dans la production scientifique berbérissante, qui contribue à légitimer le discours de défense de la langue et de la culture berbères et permet qu'un courant « d'opinion intellectuel, à dimension maghrébine » se constitue peu à peu (*ibid.* : 62).

A partir de 1989, on relève une évolution de la situation du berbère en Algérie, dans le cadre de l'ouverture politique et de l'institution du droit d'association. On assiste à l'émergence d'une édition berbérissante, à la mise en place d'une version berbère du journal télévisé, à la consolidation d'une chaîne de radiodiffusion kabyle et à la réouverture de deux départements de langue berbère à l'université. Par ailleurs, les regroupements culturels berbères qui existaient jusqu'alors de façon clandestine ou informelle deviennent visibles, avec la création de nombreuses associations culturelles, à visée locale (animation culturelle et artistique, promotion d'un élément du patrimoine, etc.) ou à visée plus pédagogique ou scientifique – elles sont le fait d'enseignants et d'étudiants – qui interviennent dans les domaines de l'édition, de l'enseignement et dans l'organisation de colloques. C'est dans ce cadre que le *Mouvement Culturel Berbère* (MCB), l'un des pôles de regroupement berbère les plus importants, tient ses premières assises en 1989 à Tizi-Ouzou, avec pour ambition de « coordonner les initiatives et actions en faveur de la langue et de la culture berbères et de se constituer en représentation permanente de la “société civile berbère” » (*ibid.* : 174). Le MCB organisera une série de manifestations, plusieurs grèves générales et, à partir de 1994, le boycott du système scolaire en Kabylie. Mais, l'action du MCB a été limitée tant « au plan de la réflexion et de la doctrine qu'à celui de son existence et de son fonctionnement organique » (*ibid.*). De fait, un ensemble d'objectifs précis n'a pu émerger et le MCB a été incapable de résister aux dissensions internes.

Au niveau politique, se constitue un parti (le RCD), qui intègre explicitement la question culturelle et linguistique berbère dans sa plate-forme politique et s'ajoute au parti traditionnel du FFS, dont le recrutement est presque exclusivement kabyle. Ces deux partis à « ancrage sociologique berbère » ne développent cependant pas un projet spécifiquement ou principalement berbère, qui risquerait de les « enfermer dans le ghetto kabyle » (*ibid.* : 176).

A l'approche des élections présidentielles de 1995 et suite au boycott du système scolaire en Kabylie, le gouvernement met en place, après négociations avec certains courants du MCB, le Haut Commissariat à l'Amazighité (HCA) qui, tout en rejetant la revendication initiale de reconnaissance du berbère comme « langue nationale », est chargé de « prendre toute initiative et faire toute proposition en matière d'enseignement du berbère » (*ibid.* : 182). Il s'agit d'un tournant significatif de la politique officielle vis-à-vis de la « question berbère », qui fait un premier pas vers sa reconnaissance, mais il n'est en aucune façon de reconnaître des droits linguistiques ou culturels à une minorité. Le berbère est introduit dans l'enseignement comme langue facultative mais les moyens mis en œuvre sont limités, au point que l'action développée au niveau associatif est plus importante. Trois années après sa création, les faiblesses du HCA sont clairement mises en évidence : « faiblesse de sa légitimité, imprécisions quant à ses prérogatives, limites de ses moyens, matériels et humains, hypothèque persistante quant au statut de la langue et de son enseignement » (CHAKER, 1998 a : 184).

La constitution de 1996, en maintenant inchangé le statut de « langue nationale et officielle » exclusive de l'arabe, et la loi d'arabisation, votée en 1998, qui interdit l'usage d'autres langues que l'arabe dans tous les domaines de la vie quotidienne, réaffirment la volonté de l'état d'exclure le berbère de toute reconnaissance juridique. L'aménagement vis-à-vis de la langue berbère « paraît plutôt devoir être analysé comme un aménagement à mettre en relation avec un environnement politique nouveau, dans lequel le pouvoir algérien est en position difficile et a perdu beaucoup de ses moyens organiques et idéologiques de contrôle de la société » (*ibid.* : 187). De fait, il ne s'agit que d'une tolérance qui vise à « neutraliser » le terrain berbère et « encourager sa division » devant la montée des islamistes (*ibid.* : 186-187).

Suite à l'entrée en vigueur de la loi d'arabisation et après l'assassinat du chanteur et militant amazighe Matoub Lounès, une nouvelle vague de manifestations a lieu pour affirmer le rejet d'un pouvoir qui les méprise et les assassine. Un ensemble d'intellectuels, d'artistes et de militants kabyles réunis autour de Salem Chaker, rendent alors publique un appel-pétition prenant position en faveur de l'autonomie linguistique et culturelle de la Kabylie. La revendication berbère, telle qu'elle s'est développée en Kabylie est éminemment identitaire : « il s'agit clairement de la revendication de reconnaissance d'une entité linguistique particulière, c'est-à-dire d'un *problème de minorité culturelle* » (*ibid.* : 189). La revendication concerne également la reconnaissance de la langue tamazighte comme « l'une des langues nationales et officielles de l'Algérie », ce qui autoriserait tout citoyen à utiliser la langue berbère, dans toutes les circonstances de la vie publique, y compris hors des régions berbérophones.

Au printemps 2001, qualifié de « printemps noir », de nouvelles émeutes sanglantes éclatent en Kabylie, suite à l'assassinat d'un jeune lycéen dans une gendarmerie. Elles n'ont plus seulement pour cause la revendication identitaire, s'y ajoute la colère de la jeunesse kabyle, livrée au chômage, à la précarité et à la violence exercée par les islamistes et l'armée (YACINE, 2002 : 22). Cette vague de contestation réprimée violemment révèle la profondeur d'une fracture sociale et politique et l'incapacité de l'état à y faire face autrement que par la force.

En 2002, le président algérien, Bouteflika, qui a toujours écarté l'éventualité de reconnaître officiellement le berbère, sauf à l'issue d'un référendum national, annonce que le berbère va devenir langue nationale en Algérie et le parlement algérien reconnaît le tamazighte, le 8 avril 2002, comme langue nationale à côté de l'arabe, par modification constitutionnelle. On assiste donc à une nouvelle avancée dans la reconnaissance de la langue berbère mais elle n'est pas instituée en tant que langue nationale et officielle, comme le réclamaient les militants amazighes. D'autre part, la constitutionnalisation du berbère ne peut suffire à elle seule sans la mise en place d'un dispositif juridique, institutionnel, et financier adéquat pour garantir sa promotion et sa généralisation.

Le nouveau statut du berbère en Algérie n'a pas amélioré de manière convaincante la situation de l'enseignement du berbère. Des difficultés majeures empêchent en effet la généralisation de la langue amazighe, même dans les régions berbérophones : directions d'école qui tardent à appliquer

les rares circulaires ministérielles autorisant son enseignement, pénurie d'enseignants bien formés, enseignement facultatif, absence d'outils didactiques adéquats, enseignement avec l'alphabet latin jugé inadéquat, etc. Cet ensemble de blocages administratifs peut s'expliquer par « le poids des motivations idéologiques contradictoires, qui tout en justifiant l'introduction de la langue berbère à l'école, procèdent à l'échec de sa réalisation » (GALHOUZ, 2002 : 38).

Parallèlement, le mouvement se radicalise en Algérie. Les partis politiques ne parvenant plus à s'implanter en Kabylie en raison d'un hiatus de plus en plus marqué entre les dirigeants et la base sociale kabyle, la contestation est actuellement menée par le mouvement des *'archs* (comités de villages et de tribus), auteurs d'un texte écrit, éminemment politique, la plate-forme d'El Kseur, qui développe une option de rupture avec l'Etat central.

Pour conclure ce développement sur le mouvement identitaire en Algérie, nous dirons, avec CHAKER, que l'on a assisté à un « lent mouvement de politisation de la "sensibilité berbère" » qui a peu à peu renforcé son opposition au modèle arabo-musulman dominant :

Par ses prises de positions explicites, comme par les grandes lignes de son travail sur la langue et la culture, le courant berbère dessine un projet de société qui prend le contre-pied de l'arabo-islamisme sur tous les grands sujets : la Langue : berbère/arabe ; l'identité historique du Maghreb : continuité berbère/fusion dans la communauté arabe-islamique ; la culture : patrimoine local/ héritage classique ; le rapport à la tradition et à la modernité, à l'autorité, à la religion, au pouvoir et même, sur un plan matériel mais très symbolique, l'alphabet tifinagh ou latin/arabe.

S'appuyant essentiellement sur la référence à la langue, le processus de construction de l'identité berbère en Kabylie, tend, depuis le début du siècle, à fonder, face à un arabo-islamisme à tendance totalitaire, une image de soi et un espace culturel autonomes, définis par des références spécifiquement maghrébines et une orientation résolument moderniste (1998 a : 95).

Les avancées que l'on constate sur le terrain, le travail réalisé par les acteurs non institutionnels vont dans le sens de « l'instauration d'une identité collective particulière » et un certain nombre de pratiques en sont révélatrices : berbérisation rapide et généralisée de l'environnement signalétique, choix de plus en plus massif pour l'écrit public du tifinagh, volonté de normalisation et de modernisation de la langue pour en faire un outil de communication, multiplication des cours de langue berbère (*ibidem* : 190). On s'oriente donc vers la « création et la consolidation d'un univers linguistique et culturel spécifique » et le thème de l'autonomie de la Kabylie fait explicitement partie des revendications actuelles (*ibid.*).

Dans une interview que CHAKER, a accordé au quotidien *El Watan*, en Avril 2008, intitulé, « Le culturalisme a lui seul ne suffit plus à sauvegarder l'identité et la culture », le chercheur invite les



Berbères et les Kabyles, en particulier, à « se doter d'un véritable projet politique, juridique et économique global » et se prononce pour une « entité politique autonome » (2008 b).

## 2.2.2. La revendication identitaire au Maroc

Concernant le Maroc, la revendication identitaire est surtout le fait des intellectuels et c'est ce qui différencie, selon CHAKER (1998 a), la situation marocaine de celle de l'Algérie, où il existe une base sociale large au mouvement identitaire. Dans la phase initiale du mouvement identitaire au Maroc, c'est la référence à la culture populaire qui est mise en avant pour la promotion de l'identité berbère (d'après RACHIK, 2006 : 27). A partir des années 1970, des travaux d'étudiants et des thèses sont réalisés sur la langue et la culture amazighes. La valorisation de la culture populaire a été prise en charge par l'AMREC (association de recherche et d'échanges culturels) qui dans un premier temps a mis l'accent sur le folklore et la culture et a encouragé la production d'une littérature berbère. L'association de l'Université d'Agadir, créée en 1979 pour promouvoir les études de terrain sur la culture populaire, a tenu une première session en 1980 avec pour thème « l'Unité dans la diversité » et s'est interrogée, à cette occasion, sur la culture et la littérature populaire et sur la langue amazighe. Un premier texte collectif, qui défend la culture amazighe comme pilier de la culture nationale, est publié par l'AMREC en 1989 et invite à la prise en compte de la diversité culturelle et linguistique du Maroc.

En 1991, à l'occasion de la quatrième rencontre de l'Université d'Agadir, six associations s'accordent pour rendre public un texte commun, la « Charte d'Agadir », qui s'inscrit dans un « projet d'édification d'une culture nationale démocratique » (RACHIK, 2006 : 47). Affirmant que la marginalisation de la dimension amazighe est préjudiciable à l'ensemble du peuple marocain, ses auteurs en réclament la promotion et revendiquent la reconnaissance officielle de la langue amazighe. Pour BOUNFOUR, la Charte d'Agadir « sonne comme l'acte de naissance d'un mouvement qui risquait de devenir un mouvement de masse, comme on disait naguère » (2003). Ce mouvement a donné lieu, par la suite, à la création d'une multitude d'associations y compris dans les villages alors que, jusqu'alors, la revendication était exclusivement citadine et concernait l'élite berbère.

Pour RACHIK, l'action menée par les associations berbères l'a d'abord été sur le plan culturel (organisation de colloques, publication de revues, de bulletins, etc.) mais l'action politique, qui consiste à interpeller les décideurs à traduire en actions politiques les revendications culturelles, est devenue progressivement un complément nécessaire aux activités culturelles (2006 : 49). Ainsi, la revendication d'une reconnaissance constitutionnelle de l'identité et de la langue amazighe est perçue comme la condition nécessaire à la mise en œuvre d'autres droits culturels et linguistiques tels que l'intégration de la langue et de la culture amazighes dans l'enseignement public, dans les administrations et dans les médias.

En 1994, les associations se rassemblent pour créer une structure de coordination appelée *Conseil national de coordination*. En mai de la même année, sept militants de l'association Tileli sont arrêtés pour avoir défilé avec des banderoles écrites en tifinagh, revendiquant l'enseignement du berbère, cet acte étant considéré par le pouvoir comme « une atteinte aux valeurs de l'Etat ainsi qu'à l'ordre public » (FERKAL, 2002 : 58). Ces arrestations ont suscité une grande mobilisation au Maroc, mais aussi en France et en Kabylie, à la suite de laquelle les militants ont été libérés.

Le discours tenu par Hassan II, le 20 août 1994, est assimilé à une reconnaissance de la langue et de la culture amazighe puisque le Roi y exprime la nécessité d'enseigner le berbère dans les établissements scolaires et programme la diffusion de journaux télévisés dans les trois dialectes amazighes marocains. Mais ce discours reste pratiquement lettre morte et, en 1996, le projet de constitution présenté par le Roi déçoit fortement les attentes des associations amazighes, dans la mesure où il conforte « la marginalisation et l'exclusion que subissent l'identité et la langue amazighes au Maroc » (RACHIK, 2006 : 51). Le mouvement berbère observe une régression par rapport au discours royal de 1994. Plusieurs activités culturelles, jusque là autorisées, sont interdites sous prétexte qu'elles constituent un danger à l'unité nationale. En 1995, grâce à l'aide de la Banque mondiale, le gouvernement marocain forme une commission chargée de travailler à la réforme de l'ensemble du système éducatif et d'évaluer la possibilité d'enseigner le berbère dans les écoles. Mais cette commission ne fait pas appel à des spécialistes berbères et a même recommandé le maintien de l'arabisation totale de l'enseignement. Signalons également, en 1996, la promulgation d'une loi, imposant une liste officielle de prénoms d'origine marocaine, exclusivement arabes, aux citoyens marocains. Cette loi a soulevé un vif mouvement de protestation de la part des associations amazighes.

En 2000, CHAFIK publie « Le manifeste berbère », qui sera signé par deux cent trente-neuf personnalités (universitaires, écrivains, artistes, industriels, cadres). Le manifeste se présente comme le « fruit de frustrations des intellectuels et associations amazighes » (RACHIK, 2006 : 52). La première partie du texte esquisse une histoire du reniement de la berbéricité et la seconde partie expose un certain nombre de revendications visant la reconnaissance du berbère comme langue nationale et officielle, le développement des régions berbères marginalisées et l'enseignement du berbère. Chafik, l'auteur du manifeste, est connu pour ses liens étroits avec le Palais et collabore aussi avec la revue berbéricisante *Tifinagh*, dirigée par le fils du leader du Mouvement populaire, proche du Roi. Malgré cela, le texte se caractérise par sa véhémence, notamment dans l'affirmation suivante :

Les Berbères ne renonceront pas à leur berbéricité, et n'auront de cesse de revendiquer que l'amazighité du Maroc soit officiellement reconnue. Au cas où les panarabistes s'obstineraient à la renier, les Imazighens se trouveraient en droit de dénier à leur pays toute prétention à se vouloir arabe (cité par AIT KAKI, 2006).

Pour BOUNFOUR, le « Manifeste amazigh » peut être ainsi perçu par les tenants du nationalisme orthodoxe « comme un manifeste pour l'autonomie, au sens large du terme, des Berbères », ce qui a été le cas (2003). Notons par ailleurs, avec ce dernier, que le texte, dans la mesure où il ne fait aucune référence aux différents événements qui ont jalonné l'histoire du mouvement culturel berbère depuis les années soixante, et en particulier à la Charte d'Agadir, est « un catalyseur » de l'« orientation de masse » qui prévalait alors « vers un cadre plus restreint » (*ibidem*).

L'année suivante, le Roi Mohammed VI, promulgue un dahir, portant création de l'IRCAM, qui a pour mission de travailler à la promotion et au rayonnement de la culture et la langue amazighes, et en particulier d'introduire la langue dans le système éducatif et de promouvoir la culture berbère dans les médias et la société. Sa création est considérée comme un premier pas vers une protection constitutionnelle en tant que langue nationale et officielle (AMREC, 2002 : 19-20). BOUNFOUR souligne que le caractère insolite de la cérémonie publique de sa création ainsi que le nombre et la qualité des personnes présentes – représentants des institutions étatiques, des partis politiques, des syndicats, de la société civile y compris les associations amazighes qui ont soutenu ou non le Manifeste amazighe – permettent de dire « que la chose berbère est sortie du cadre purement revendicatif d'une catégorie de la population ; elle devient symboliquement l'affaire de l'Etat et de tous les Marocains » (2003). L'IRCAM est à la fois un institut de recherche, lieu de la production scientifique, mais aussi une instance consultative chargée de conseiller le souverain sur tout ce qui concerne l'identité berbère. Le caractère hybride de l'institut, et notamment le contrôle direct que peut exercer sur lui le pouvoir, est critiqué par un certain nombre de militants amazighes et d'intellectuels mais Boukous, l'actuel recteur – fonction qu'il assure depuis 2003 à la suite de Mohammed Chafik – met en avant l'importance du rôle politique qu'il peut jouer dans la gestion de la question berbère.

Du point de vue de l'enseignement, il a été décidé, suite à un accord entre l'IRCAM et le ministère de l'éducation nationale, que l'amazighe serait introduit dans la première année de l'enseignement primaire à partir de septembre 2003, au sein d'un échantillon d'écoles, ce qui implique la formation des enseignants, la mise en place de programmes, de méthodes didactiques et la réalisation de manuels d'enseignement. Les premières classes ont été ouvertes à la rentrée 2003, dans un peu plus de 300 écoles. C'est une avancée indéniable dans la mesure où jusqu'alors l'enseignement du berbère était interdit. Mais les difficultés et les blocages ralentissent fortement la mise en place de cet enseignement : formation des enseignants largement insuffisante, voire absente en raison de l'inexistence de centres de formation de maîtres en langue et culture amazighes, manuels scolaires introuvables, refus de la part de certains directeurs d'écoles d'inclure l'enseignement du berbère dans leurs programmes, manque de moyens financiers, etc.

La reconnaissance politique et juridique a donc bien des difficultés à être suivie d'effets concrets. Au niveau des médias, la presse écrite amazighe reste limitée en raison notamment du manque de moyens. Il en est de même dans le paysage audiovisuel, où la part réservée à l'amazighe est infime.

Il faut signaler, cependant, l'annonce de la création d'une chaîne berbère et le nombre de plus en plus important de sites Internet, dédiés à la culture amazighe.

Malgré ces blocages, le mouvement amazighe au Maroc a réussi, selon BOUNFOUR, des actions importantes : une visibilité associative berbère améliorée, un développement de la publication en berbère et sur le berbère et de la production artistique, ainsi que l'usage accru du berbère dans la vie sociale (2003). Pour ce dernier point, il faut noter que dans les zones berbérophones, les fonctionnaires marocains peuvent communiquer en l'un ou l'autre des dialectes berbères. Ainsi, on assiste à « une reconquête de soi des Berbères qui avaient honte de leur langue, de leur origine au point d'en arriver à ce que l'on appelle la haine de soi » (*ibidem*).

Signalons que la répression reste de mise, ainsi en 2007, suite à l'organisation de journées de soutien en faveur des détenus politiques amazighs, deux militants du mouvement culturel amazighe ont été arrêtés à ErRachidia. Il faut mentionner aussi la dissolution du Parti démocrate amazigh marocain (PDAM), comme susceptible de menacer l'unité nationale, par ordre de la justice marocaine, en avril 2008, en vertu de la loi marocaine qui interdit tout parti politique fondé sur des critères ethniques ou linguistiques.

Que ce soit en Algérie ou au Maroc, le discours officiel est le même. On y exclut toute

forme de reconnaissance des droits linguistiques et culturels des populations berbérophones, que l'on refuse de considérer comme des minorités ethnolinguistiques, susceptibles de bénéficier de la protection des instruments juridiques internationaux relatifs aux droits des groupes linguistiques et minoritaires ; le discours officiel est clair sur ce plan : « la langue et la culture berbère ne sont pas la propriété d'une région (ou de régions) particulière(s), mais un élément du patrimoine culturel commun et indivis de la Nation ». Cette approche « patrimonialiste » – dont les sources idéologiques et juridiques sont typiquement françaises ! – doit être analysée (et est perçue par les militants berbères) comme une tentative de dépossession et de neutralisation d'une revendication dont on craint les effets déstabilisateurs sur les fondements et les formes mêmes des Etats-nations maghrébins (CHAKER, 2003).

Les militants berbères continuent à réclamer la reconnaissance officielle du caractère national de la langue amazighe, le respect du patrimoine berbère en opposition à une folklorisation de la culture, une place dans les médias, la massification de l'enseignement du berbère, une réécriture objective de l'histoire du berbère, une révision de la constitution, qui reconnaisse que le Maroc n'est pas uniquement arabe et musulman, ainsi qu'une aide au développement des régions amazighes rurales. Un certain nombre d'entre eux critiquent ouvertement le rôle de l'IRCAM, lui reprochant de n'être qu'une institution intellectuelle, inféodée au Makhzen et coupée des populations et de leurs attentes. L'essentiel de la population berbère étant en effet rurale, Mounir Kejji, militant berbériste et chercheur au centre Tarik ibn Ziyad à Rabat, rappelle très justement que le « problème de l'amazighité n'a jamais été purement culturel et linguistique. Il est d'abord un problème économique et social. L'amazighité, c'est également les routes, l'électricité, l'eau potable » (cité

par LAGARDE, 2005). Les associations rurales se développent de plus en plus et pallient le manque d'action politique.

Signalons, pour terminer ce bref historique, la naissance d'une seconde charte d'Agadir, en juillet 2007, signée par trente cinq associations, lors de la réunion de représentants d'associations amazighes marocaines et internationales axée sur la revendication d'une reconnaissance constitutionnelle de l'amazighité. Au Maroc, comme en Algérie, le déni de reconnaissance pousse à une « instrumentalisation politique de l'identité » (RACHIK, 2006 : 55).

Concernant le discours d'identité, BOUKOUS relève deux variantes principales, la première est inspirée de la « *nostalgia* et de la mythologie de la *saga amazighe* », la seconde inscrit l'amazighité dans la « problématique du droit à la différence au sein d'une société civile plurielle » (1995 : 156-157). Dans le premier type de discours, l'amazighité est « parée d'une mythologie » dont les fondements sont la liberté (amour de la liberté, de l'indépendance et de la patrie), la démocratie (institutions démocratiques, égalitarisme et radicalisme religieux), la solidarité, la rectitude (respect des valeurs communautaires qui a permis d'assurer la cohésion du groupe) et la mégalophobie (simplicité imposée par la rareté économique) (*ibidem* : 157). Cette conception de l'amazighité conduit certains à adopter des positions ethnocentristes, consistant à

survaloriser l'élément amazighe dans l'appréhension de l'identité culturelle du Maroc en construisant une mythologie réactionnelle où l'amazighe apparaît comme un être idéalisé, à l'état de nature et non corrompu par le changement historique ; l'amazighité devient un absolu auréolé d'une marginalité millénaire et dont les fondements doivent être réactivés en vue d'un projet socioculturel alternatif (*ibid.*).

La seconde variante, que nous avons évoquée dans le corps de la thèse, est résolument moderne et vise à inscrire l'amazighité comme composante du champ symbolique marocain, en interdépendance avec les autres composantes. Elle repose sur la légitimation de la culture amazighe qui se fonde sur une légitimité historique (permanence de base de l'histoire du Maroc), anthropologique (la culture amazighe structure l'inconscient collectif marocain, elle est présente dans le langage, le comportement social et affectif, la toponymie et l'imaginaire), sociologique (elle forme un constituant de la culture du peuple en exprimant au plan symbolique les conditions de vie des masses rurales), psychoaffective (elle véhicule l'univers maternel et prend en charge le champ de l'intimité et de la communication affective), écologique (elle est un patrimoine culturel de la société dans sa totalité, au même titre que la culture arabe, juive, africaine et occidentale), une légitimité patriotique (la culture amazighe a été le creuset de « l'esprit patriotique », un facteur d'union des communautés rurales contre l'occupant étranger) et enfin démocratique (droit à la différence culturelle et linguistique en tant que partie intégrante des droits de l'homme) (*ibid.* : 159-160).

Ces divers points permettent de constituer la base du discours qui vise à la reconnaissance et à la promotion de la langue et de la culture. La revendication identitaire n'est pas, selon BOUKOUS, « seulement une préoccupation intellectuelle, elle est aussi largement une quête identitaire et une préoccupation existentielle qui tentent de faire face au processus d'assimilation qui est à l'oeuvre dans les communautés amazighophones » (*ibid.* : 161).

Notons encore que l'opposition entre ces deux variantes (nostalgique et moderniste) du discours visant à promouvoir l'amazighité recoupe une seconde opposition que BOUKOUS met en évidence entre une « option solipsiste » et une « option conviviale » de la dimension amazighe. La première soutient que « la culture amazighe constitue le fondement exclusif de la personnalité symbolique [...] et que cette culture doit avoir la prééminence dans le champ socioculturel du fait qu'elle est antérieure à tout autre » (1995 : 220). Dans cette conception de l'identité, la culture amazighe est envisagée comme le creuset où se fondent les éléments exogènes alors que dans l'option « conviviale », qui est celle dans laquelle s'inscrit le chercheur,

la quête de l'identité est pensée et vécue comme un besoin existentiel et affectif, comme un droit légitime inaliénable ; les dimensions arabe et africaine sont considérées comme infrangibles, l'altérité occidentale n'est pas reniée, elle est assumée en tant que source d'inspiration, de régénération et de revivification, à la condition que les rapports avec l'Autre soient fondés sur la reconnaissance mutuelle et l'interaction conviviale (BOUKOUS, 1995 : 221).

Cette distinction permet, nous semble-t-il, d'éclairer une différenciation entre une position plus radicale qui revendique l'autonomisation politique et culturelle des groupes berbères – dont nous allons rendre compte dans la section suivante et que nous avons évoquée *supra* à propos de la Kabylie, notamment, même si Chaker qui se prononce pour une autonomisation de la Kabylie ne s'inscrit pas pour autant dans une option solipsiste et s'oppose à la vision pan-berbériste que nous allons présenter dans la section 2.2.3., dans la mesure où la question berbère ne peut être envisagée, selon l'auteur que localement – et une demande plus modérée de reconnaissance de la composante berbère de la société, étant entendu que les discours tenus et la définition de l'identité amazighe sont d'ordre interactionnel et formulés en réaction à une situation effective. Pour la situation marocaine, le discours de Chafik dans le *Manifeste berbère*, mentionné *supra*, rend bien compte de l'adoption d'une conception monologique de l'identité face à un refus du dialogue lorsqu'il menace d'affirmer que les Marocains sont exclusivement amazighes, si l'on continue à prétendre que les Marocains sont exclusivement arabes (d'après RACHIK, 2006 : 45). Signalons, en outre, avec RACHIK, que le discours en termes de composantes, tout en permettant de dépasser une conception qui voudrait qu'à un peuple, correspondent une terre, une langue et une culture est ambigu dans la mesure où la culture amazighe est présentée « à la fois comme une composante de la culture marocaine et comme le creuset où se fondent les différentes composantes » (*ibidem* : 41). L'auteur montre que, tout en référant « en principe à une conception plurielle », elle débouche sur

une « conception primordiale de l'identité marocaine » et reste ainsi prisonnière de la « logique du discours identitaire qui implique le spécifique, le primordial, l'authentique, etc. » (*ibid.* : 44). Il s'agit bien, en effet, dans le « besoin d'identifier », de pouvoir rendre compte de la « spécificité de la culture marocaine » par la mise en évidence d'un noyau spécifique, amazighe et on glisse ainsi vers « l'image d'un corps intact, immaculé (représentant la culture endogène) portant divers manteaux (culture exogène) ». L'identification de ce noyau spécifique débouche sur « une conception culturaliste de l'identité marocaine qui met en valeur l'homogénéité de la culture amazighe » (*ibid.*) – ce dont nous avons nous-même chercher à rendre compte en exposant les « fondements de l'identité amazighe », dans la section 2.1. et en prenant pour objet d'étude les contes berbères.

### 2.2.3. La dimension pan-amazighe

Les événements du printemps berbère ont porté la cause amazighe sur le plan international et le statut du berbère a évolué de façon conjointe au Maroc et en Algérie. Le mouvement amazighe se dote d'une structure pan-amazighe avec la mise en place une organisation internationale, le Congrès mondial amazighe (CMA). Le CMA est créé en 1995 en Lozère, suite à la réunion d'une centaine de délégués des différentes régions de la berbérophonie. Une première assemblée a lieu, en 1997, à Tarifa aux Canaries et une seconde à Bruxelles, en 2000.

Il s'agit d'une Organisation non gouvernementale, qui vise à favoriser « tout ce qui concourt à la reconquête historique de la souveraineté des Imazighen en terre amazighe et à la jouissance de leurs pleins droits partout ailleurs » (RACHIK, 2006 : 60). Les objectifs principaux de l'organisation sont le développement de la conscience amazighe, la mobilisation, l'orientation et la structuration du mouvement amazighe mondial. Le CMA soutient et accompagne donc les différents mouvements berbères en Afrique du Nord et ne reconnaît pas la légitimité des Etats arabo-musulmans en Afrique du Nord, ni leur base, ni leur idéologie (FERKAL, 2002 : 60). Lors de sa seconde assemblée en 2000, le CMA a redéfini son statut, comme ONG indépendante des états, des gouvernements, et des organisations politiques, et réaffirmé sa volonté d'obtenir la reconnaissance officielle et nationale de la langue berbère et de l'identité amazighe. Il a, en outre, reconnu le drapeau amazighe et adopté le berbère comme langue officielle du congrès.

Les textes du CMA font couramment usage d'un vocabulaire (peuple autochtone, nation) qui fait des amazighes des communautés autonomes. Les frontières passent entre communautés amazighes et non pas entre dimensions ou composantes d'une culture plurielle, partagée par un même peuple et identifiée à un Etat-nation. L'organisation présente les Berbères comme des populations autochtones, elle assimile la politique des Etats à l'égard des amazighes à un apartheid, à une situation de colonisation interne (RACHIK, 2006 : 55-56). Lors du premier congrès du CMA, la

délégation de l'AMREC (marocain) a critiqué cette assimilation de la question amazighe à celle des populations autochtones.

Pour RACHIK, le CMA défendrait le multiculturalisme, qui « souligne non pas la pluralité des dimensions d'une même culture mais la coexistence, dans un même pays, de plusieurs cultures et groupes ethniques qui en sont le support » (*ibidem* : 56). Dans cette optique, l'accent est mis non sur la diversité d'une culture commune mais sur « l'affirmation d'une fragmentation culturelle et identitaire » et sur l'autonomie des cultures (*ibid.* : 57).

Le discours ne réfère pas à une culture à composantes berbère et arabe, comme l'envisage notamment BOUKOUS, pour le cas marocain, où la culture nationale y est « conçue comme une culture plurielle et pluridimensionnelle dans laquelle les différents éléments constitutifs sont en interaction et s'enrichissent mutuellement » (1995 : 221). Pour RACHIK, le multiculturalisme implique, au contraire, une vision dans laquelle la culture primordiale, la culture hôte est séparée des cultures exogènes (2006 : 57). Le discours du CMA s'oppose par conséquent à la vision plurielle d'une société où l'amazighe ne doit pas être enseigné aux seuls Amazighes mais à l'ensemble des Marocains. Les associations berbères ne recourent donc à cette vision multiculturaliste, que « lorsque les ressources à mobiliser sont situées à l'échelle des organisations internationales » et, si le CMA le fait systématiquement, c'est parce que son action est essentiellement « transnationale » (*ibidem* : 58).

Le CMA a introduit, d'autre part, le terme de « Tamazgha », pour référer au territoire historique des Amazighes, dont l'usage s'est répandu notamment dans la presse écrite amazighe. Avec cette notion, le territoire de l'Etat-nation doit être dépassé, « elle bascule entre l'idée d'un espace continu (sans frontières) et une juxtaposition de territoires nationaux » (*ibid.* : 58). Le concept de *Tamazgha* n'implique pas l'existence d'un Etat amazighe, il est « le symbole d'une identité culturelle transnationale, d'un peuple défini sur le plan culturel et non politique » (*ibid.* : 59).

Pour RACHIK, encore, l'identité amazighe aurait un double aspect, à la fois national et transnational. « Tamazgha » peut être défini comme le lien qui unit les Berbères de différentes nationalités, comme « le symbole d'une identité culturelle transnationale » (*ibid.*). L'action du CMA vise à renforcer la solidarité entre les Berbères des différents pays. Mais sur le plan national, la référence à une double identité risque de donner lieu à un conflit de loyauté dans les situations où il faut établir une hiérarchie entre les différentes identités : il s'agira alors de se définir soit comme un Marocain et se sentir plus proche d'un Marocain arabophone que d'un Kabyle ou de se définir d'abord comme berbère. En 1995, l'AMREC s'est positionné en faveur de l'autonomie de chaque état en matière de gestion de la question amazighe : « la question amazighe est une question nationale et doit trouver une solution interne suivant les spécificités politiques de chaque Etat » (*ibid.*). Pour l'AMREC, la séparation du politique (associé au national) et du culturel (associé à *Tamaghza*) s'impose (1997 : 133).



Notons encore que tout discours identitaire tend à créer l'unité et l'homogénéité, ce qui a pour corollaire l'abandon progressif de la défense des dialectes comme composants de la culture populaire au profit de la valorisation d'une haute culture et d'une langue standard. Le CMA déplore l'encouragement au Maroc de la sauvegarde des différents dialectes (et notamment l'existence de journaux télévisés dans les trois dialectes), perçu comme un moyen de division. RACHIK met en évidence l'action paradoxale du CMA, qui en cherchant à promouvoir l'unité amazighe, le fait au détriment de la variété linguistique, qui continue cependant à être défendue sur le plan local (*ibid.* : 59-60). Plus la population à toucher est large, plus la culture qui lui est proposée doit « être simple, homogène, décontextualisée » (*ibid.*).

Pour BOUKOUS,

La quête de l'identité amazighe s'inscrit dans une problématique universelle qui se pose théoriquement ici comme ailleurs dans les termes de la contradiction opposant le pôle de « l'identisation » à celui de « l'identification » (TAP, 1980), le premier rôle est celui de l'Ego collectif et individuel conduisant à la recherche forcenée de la distinction, de l'autonomie et de la singularité ; le second pôle est celui de l'Alter poussant à briser les forces du particularisme et à dissoudre la spécificité en vue de son intégration dans une entité plus globalisante.

En définitive, le discours de l'amazighité se voit confronté aux questionnements majeurs suivants : Comment inscrire le patrimoine amazighe dans la modernité ? Comment promouvoir la langue et la culture amazighes pour en faire des produits compétitifs sur le marché des biens symboliques ? Comment gérer la relation entre l'universalité culturelle et la spécificité amazighe ? (1995 : 162-163).

## 2.2.4. La question de la standardisation de la langue

Cette question cruciale est intimement liée au processus de revendication identitaire. L'intégration de la langue dans l'enseignement n'est, de fait, envisageable sans une standardisation de la langue aux niveaux phonétique, lexical et grammatical – celle-ci se réalisant sous la forme de parlers locaux et de dialectes – et l'adoption d'une graphie codifiée pour sa mise par écrit. D'autre part, passage à l'écrit et standardisation sont des conditions nécessaires, « non seulement pour le développement de la langue et de la culture berbères, mais tout simplement pour leur survie » :

Le monde qui supportait l'oralité traditionnelle s'effondre chaque jour un peu plus, les agents culturels anciens disparaissent peu à peu, les chaînes de transmission se rompent, les conditions de production et d'existence mêmes de cette culture orale disparaissent... Et l'Ecole enseigne et valorise d'autres langues, d'autres références culturelles, accentuant et accélérant le processus de marginalisation, de régression, de folklorisation (CHAKER, 1998 b).

Le problème qui se pose est double : il s'agit d'opérer « le passage d'un oral marqué par la variation à un écrit standardisé pour être enseignable » et de « faire accéder cet oral à la fonction

d'abstraction pour lui permettre de dire entre autre la structuration de la langue et de la fixer, et la modernité » (RISPAIL, 2005 : 8-9).

CHAKER interroge la possibilité de réalisation d'un berbère standard. Du point de vue strictement linguistique, on peut parler d'une même langue<sup>28</sup>, mais

au plan sociolinguistique [...] la réalité des échanges communicatifs et culturels montre clairement qu'il n'y a pas une, mais des communautés berbérophones : il y a une aire d'échange kabyle, une aire chaoui, une aire chleuh... qui sont globalement étrangères les unes aux autres. De plus, elles sont insérées, depuis longtemps, dans des environnements historiques, géopolitiques, culturels, économiques, écologiques, très divers (2005 : 169-170).

Pour l'auteur, il semble difficile, dans ces conditions d'envisager « un standard de langue unique » :

Les créateurs, écrivains ou chanteurs, produisent dans leur variété régionale et il ne peut en être autrement s'ils veulent être compris et reçus – au plan linguistique, comme au plan culturel. Le « berbère commun » est une abstraction, certes linguistiquement concevable, mais qui n'aurait aucun ancrage culturel et qui ne pourrait être qu'une « langue de bois » pour bureaucrates et académiciens. S'engager dans la voie d'un berbère standard aboutirait à recréer dans le champ berbère la situation de diglossie absolument catastrophique et bloquante de l'arabe.

Pour ma part, c'est pour cela que depuis de nombreuses années je considère qu'il faut impérativement abandonner la mythologie « pan-berbère », fondée sur un contresens et une confusion de niveaux : l'histoire, l'anthropologie et la linguistique ont été réinterprétées, pour des raisons historiques et de lutte idéologique compréhensibles mais désormais contre-productives, comme fondant *hic et nunc* l'unité de la langue berbère et des Berbères, occultant ainsi la réalité sociolinguistique qui montre clairement que *les espaces de communication réels sont strictement régionaux* (*ibidem* : 170, l'auteur souligne).

Pour CHAKER, il ne peut donc y avoir d'autre objectif que l'« élaboration de standards dialectaux », ce qui n'empêche pas qu'ils peuvent être « ouverts et compatibles entre eux » dans le cadre d'une « standardisation convergente » (*ibid.*). La standardisation va viser dans un premier temps l'écrit et l'objectif sera d'établir pour chaque variété régionale une « forme standard écrite » (CHAKER, 1998 b).

Pour le cas du Maroc, nous remarquerons, avec BOUKOUS, que les trois dialectes principaux n'entretiennent pas entre eux de « rapports conflictuels notables » (1995 : 98). On ne peut donc pas parler de prédominance d'un dialecte sur l'autre mais l'on observe néanmoins que la plupart des publications rédigées en langue berbère le sont dans le dialecte tachelhite et que c'est ce même dialecte, qui a la plus large expansion en raison de l'exode rural des gens du Souss (*ibidem* : 99).

<sup>28</sup> - Voir *supra* la section 2.1.2.2., concernant la question de la variation dialectale et de l'unité de la langue berbère.

Concernant, l'élaboration du standard dialectal, il va s'agir, sur la base des différents parlers, dont les divergences se matérialisent sur les plans phonétique, lexical et morphosyntaxique, d'« écarter les réalisations locales » (notamment phonétiques) et d'« intégrer la variation lexicale, sémantique et grammaticale » lorsqu'elle est pertinente (NAÏT ZERRAD, 2006 : 127). Ainsi au niveau lexical, par exemple, on intégrera la variation à la norme : dans le cas d'un signifié identique, qui connaît différentes réalisations signifiantes, ou encore pour les cas de polysémie, le même terme recevant différentes significations selon le parler.

L'objectif est d'établir, en fonction de critères objectifs (pan-berbéricité, extension géographique des formes au sein du dialecte, clarté et régularité morphosyntaxique), un standard dialectal, aussi peu marqué localement que possible. Les textes à vocation pédagogique ou à large diffusion, seront produits, dans la mesure du possible, dans le dialecte standard, et non dans la multitude des parlers locaux, ce qui évitera de « figer une situation de fragmentation extrême et de contrecarrer la généralisation de l'écrit » (CHAKER, 1998 b). Mais pour l'auteur,

ces standards régionaux ne doivent pas être envisagés comme des normes coercitives et fermées, mais plutôt des cadres fluides, où l'on pourra laisser une certaine marge de variation et de choix. Dans toutes les situations d'indécidabilité [...], les différentes possibilités devront être intégrées dans la « norme » et offertes, au pédagogue et à l'élève. On intégrera donc une dose de variation dans la « norme » (*ibidem*).

Les recherches, déjà réalisées et en cours, concernant le lexique (élaboration de dictionnaires), permettent le recensement du lexique dans sa diversité et concourent à cette entreprise de normalisation. De même, les recherches menées au niveau grammatical constituent une base pour la standardisation morphosyntaxique. Signalons aussi le rôle des productions littéraires orales et écrites en berbère qui favorisent le processus d'homogénéisation linguistique.

Concernant la variation interdialectale, il s'agira, sur la base de la forme régionale, d'« enclencher un processus de normalisation convergente » (*ibid.*). Pour CHAKER, le rapprochement des dialectes peut être relativement aisé en ce qui concerne l'adoption d'une graphie usuelle commune (*ibid.*). Pour l'auteur, elle peut être quasiment commune à tous les dialectes, « à l'exception de spécificités phonologiques régionales lourdes ». Le problème de la notation de la langue n'est pas nouveau, puisque nombre de publications portant sur le berbère ou en berbère ont été déjà produites. Trois options se présente pour la transcription : l'adoption de la graphie tifinagh et celles des systèmes graphiques arabe ou latin.

Au Maroc, l'IRCAM a adopté la graphie tifinagh, pour la notation du berbère, choix largement controversé. Pour BOUNFOUR, le choix en faveur des tifinaghs s'explique par la pression exercée, d'une part, par des associations réclamant l'adoption de la graphie latine, et d'autre part, par des associations dites islamistes en faveur de la notation en caractères arabes. La graphie tifinagh aurait donc été adoptée pour « arbitrer cet antagonisme » (2003).

Les arguments en faveur de l'alphabet tifinagh sont évidents : dans la mesure où il s'agit de l'alphabet originel, il a une légitimité historique et est par conséquent investi de « connotations symboliques identitaires » (BOUMALK, 2002 : 74). Mais l'écriture en tifinaghs est jugée peu pratique et coûteuse par la majorité de la communauté scientifique berbérissante et elle ne saurait constituer une « solution viable, susceptible d'assurer l'avenir de la langue berbère et, notamment sa diffusion à l'écrit rapide et massive » (CHAKER, 1984 : 105). L'adoption de cet alphabet va à l'encontre de la pratique au Maroc où le caractère latin est dominant dans les publications scientifiques à caractère académique (recherches linguistiques et littéraires) et le caractère arabe dans la production littéraire (la graphie arabe a servi de support aux écrits liturgiques au Maroc dès le XV<sup>e</sup> siècle et chez les tribus de marabouts touaregs et est encore utilisée par certains producteurs culturels de formation arabisante) (BOUMALK, 2002 : 74 et BOUKOUS, 1995 : 213). BOUNFOUR, en outre, rappelle que l'alphabet adopté n'est pas le libyque, mais celui des néo-tifinagh, qui est « un léger remaniement de l'alphabet diffusé par l'ancienne académie berbère de Paris destiné à noter le kabyle » (2003). Il s'agit en fait d'une notation phonétique à base tifinagh. Pour CHAKER, la solution préconisée est « doublement anti-économique : au plan graphique et au plan du principe sous-jacent à la notation. Mais les arguments du théoricien semblent de peu de poids devant la volonté de matérialiser à travers une écriture spécifique, une identité distincte » (1998 a : 93).

Signalons, également, que les notations courantes du berbère en caractères latins ont déjà été partiellement homogénéisées et stabilisées, sous l'influence des travaux et usages scientifiques, ce qui n'est pas le cas des deux autres alphabets. Une action de codification graphique en caractères latins a déjà été engagée sur divers points : élaboration d'un système de notation usuelle à dominante phonologique faisant abstraction des variations non fonctionnelles, harmonisation au niveau du choix des signes diacritiques, établissement de règles de découpage morphématique, adoption de principes d'écriture pour la voyelle neutre, propositions pour la notation de sigles, majuscules et la ponctuation, etc. (BOUMALK, 2002 : 75). La notation à base latine est donc « dans l'état actuel des choses, la mieux adaptée et la mieux appropriée à la fixation du berbère » (*ibid.*)<sup>29</sup> et pour CHAKER, elle peut être acceptable pour la quasi-totalité du domaine (1998 b).

Outre l'adoption d'une graphie commune, le phénomène de convergence interdialectale sera favorisé par l'adoption d'une néologie (terminologies moderne, scientifique et technique) commune à l'ensemble du domaine (CHAKER, 2008 b).

Il s'agit bien d'un processus de convergence qui doit être mis en place. Ainsi, comme dans le cas de l'établissement des standards dialectaux, « des solutions concurrentes, notamment en matière de

<sup>29</sup> - Néanmoins pour BOUMALK, le retard qu'accusent les autres alphabets n'est pas irrattrapable et les principes qui devraient prévaloir pour « le choix du système graphique sont l'aspect pratique, les aspirations de la communauté locutrice à l'adopter [et] la convergence à long terme, vers un système graphique pan-berbère » (2002 : 75).

lexique et de graphie, peuvent et doivent être acceptées et expérimentées, voire intégrées dans la compétence (socio)linguistique des berbérophones » (*ibidem*).

Pour CHAKER, la voie est étroite entre l'imposition d'une « "norme pan-berbère", artificielle et mythique » et la « multiplication des normes infradialectales », mais « c'est à cette seule condition que l'unité, dans la diversité, du berbère pourra être préservée et consolidée, et que l'on pourra continuer à parler "d'une langue berbère" » (*ibid.*).

---

**Pour une ethnolinguistique discursive du conte berbère à la croisée des cultures : relation orale et « méta-médiation »**

**Résumé**

Notre thèse interroge le processus de transmission orale de contes berbères tachelhites marocains, recueillis au Maroc et en France en situation interculturelle et interlingue. Nous mettons l'accent sur la dimension négociée de la transmission, c'est-à-dire sur l'activité médiatrice qui réinterprète le conte pour l'autre – étranger à la culture d'origine du conte – et dans sa langue. Nous analysons cette activité, dans son émergence, dans ses ruptures et dans son ajustement à l'autre par le biais des « traces » qu'elle laisse à la surface des textes. Ces traces révèlent des lieux « sensibles » du discours qui le font apparaître comme traversé par différents ordres d'altérité : linguistique, culturelle, interdiscursive et interlocutive. Nous relevons un ensemble de procédures de (re)médiation, qui assurent la poursuite de la narration, l'intercompréhension par l'explicitation de spécificités et révèlent la nature co-construite des narrations et de la relation interculturelle. Notre analyse met en évidence un niveau « méta » de la médiation qui inscrit le « contage » dans le cœur du conte et donne à voir la manière dont les énonciateurs élaborent le conte, se font les porte-parole, plus ou moins autorisés et distanciés, de leur communauté, se disent dans la relation à l'autre, font état de l'interculturalité et se décentrent pour occuper une position médiane, à partir de laquelle ils déplacent le conte. La mise en regard de diverses modalités de transmission révèle différentes manières d'opérer cette médiation et rend compte d'une variabilité du conte en situation interculturelle, dans sa continuité avec une tradition orale.

**Mots clés**

Transmission orale, Interculturel, Ethnotexte, Altérité, Opérations discursives, Variabilité

---

**For a discursive ethnolinguistics of the Berber Moroccan tale in cultural interaction : oral relation and « meta-mediation »**

**Abstract**

Our thesis questions the oral transmission process of Berber tashelhiyt Moroccan tales, collected in Morocco and France in an intercultural and interlingual situation. We focus on the negotiated dimension of the process of transmission, that is to say the activity of mediation which reinterprets the tale for the other – foreigner to the tale's origin culture – and into his language. We analyse this activity through its emergence, its failure, and its adjustment to the other via the marks left on the surface of texts. These marks highlight some « sensitive » discourse parts that are impacted on by various levels of otherness : linguistic, cultural, interdiscursive and interlocutive. We point out a set of procedures of (re)mediation that assures the narrative continuation, the mutual understanding based on specific added details and expose the co-constructed nature of the narration and of the intercultural relation. Our analysis reveals a « meta » level of mediation that registers the « tale telling » in the tale, revealing how enunciators elaborate storytelling, become the representative of their own community, with more or less personal authority and involvement, how they tell and show themselves, how they evaluate the state of the intercultural relation and occupy a median position from which they shift the tale. The observation of various forms of transmission reveals different ways to make this mediation and reports a tale variation in intercultural situation, in continuity with an oral tradition.

**Key-words**

Oral transmission, Intercultural, Ethno-text, Otherness, Discursive operations, Variability

---

Université de Franche-Comté  
Laboratoire de Sémiotique, Linguistique, Didactique et Informatique (LASELDI)  
30, rue Mégevand  
25030 Besançon Cedex